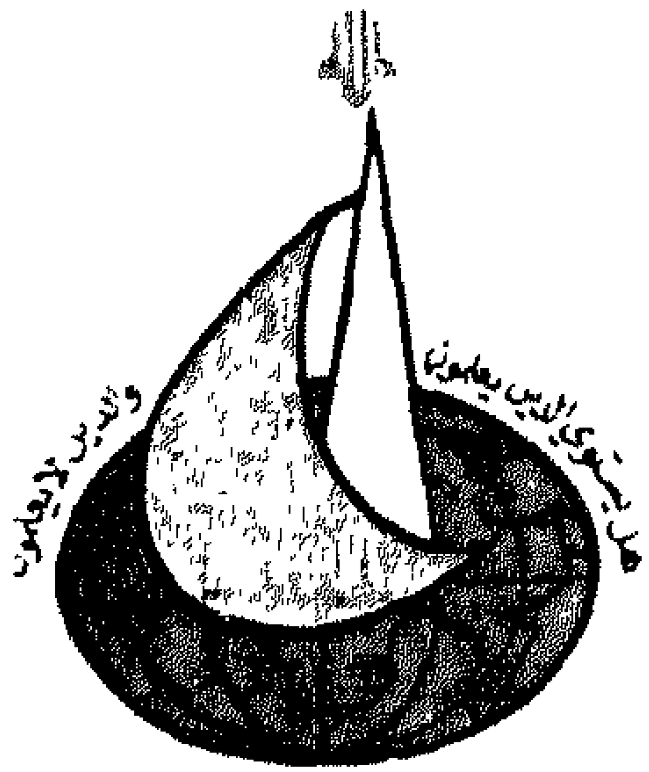


المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة المنهجية الإسلامية (٤)

في المنهج الإسلامي

د / محمد عمارة

البحث الأصلي، ومناقشات وتعقيبات الأساتذة :

الدكتور / جمال الدين عطية	الأستاذ / عمر عبيد حسنه
الدكتور / سيد دسوقي حسن	الدكتور / محمد صقر
الد ، عبدالفتاح	الدكتور / محمد عبد اللاوى
الد ح عبد المتعال	الدكتور / محمد عبد الهادى أبو ريده
الد ر رياض العلوانى	الدكتور / محمد كمال إمام
الد يد أبو سليمان	الدكتور / محمود سفر
الد الدين القرة داغى	الدكتور / يوسف القرضاوى

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة المنهجية الإسلامية (٤)

في المنهج الإسلامي

د / محمد عمارة

البحث الأصلي، ومناقشات وتعقيبات الأساتذة :

الدكتور / جمال الدين عطية
الدكتور / سيد دسوقي حسن
الدكتور / سيف عبد الفتاح
الدكتور / صلاح عبد المتعال
الدكتور / طه جابر رياض العلواني
الدكتور / عبد الحميد أبو سليمان
الدكتور / علي محيي الدين القرة داغي

الأستاذ / عمر عبيد حسنه
الدكتور / محمد صقر
الدكتور / محمد عبد السلاوي
الدكتور / محمد عبد الهادي أبو ريده
الدكتور / محمد كمال إمام
الدكتور / محمود سفر
الدكتور / يوسف القرضاوي

الطبعة الأولى
١٤١١ هـ / ١٩٩١ م

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين ... وبعد :

فقد جعل المعهد العالمى للفكر الإسلامى معالجة قضايا (المنهجية) هدفاً أساساً ومحوراً رئيساً فى برنامج عمله وخطة مسيرته . فمن أجلها تأسس ، ولتجلية قضاياها أقيم ، ولغرض إعادة بنائها وبلورة معالمها أنشىء ، فلا غرو أن يكرس معظم أنشطته وفعالياته ليجعلها تدور فى فلك هذه القضايا فهى حجر الزاوية فى « أزمة الأمة الفكرية » وهى قاعدة الأساس فى بناء معالم المشروع الإسلامى الحضارى البديل .

ولذلك فإن المعهد لا يمل الحديث عنها ، ولا يسأم البحث المتواصل فى جوانبها المختلفة وحشد وتجنيد جهود العلماء والمفكرين لتجلية نواحيها المتعددة .

ولقد درج المعهد على تفقد طاقات الأمة المفكرة القادرة على تناول جوانب هذه القضية الهامة وتجلية عناصرها وبلورة قضاياها ، ومحاولة حض أولئك المفكرين على بذل الجهود الفكرية والعلمية لمعالجة قضايا المنهج فى العقل المسلم .

وكان من أوائل المستجيبين لنداءات المعهد الأستاذ محمد عمارة الذى تصدى بما عرف عنه من ثقافة موسوعية لمعالجة قضية (معالم المنهج الإسلامى) وتناول أهم حلقاتها بعقلية المفكر المسلم المدرك لأهميتها وقلم الأديب القادر على ترويض الأفكار الفلسفية وتقديمها للجمهور العريض من المسلمين .

وقد بدأ الأستاذ الدكتور محمد عمارة جهده فى هذا السبيل بإعداد ورقة عمل تهدف إلى إثارة إهتمام الكتّاب والمفكرين المسلمين فى مختلف أنحاء العالم ليُعمِلوا أفكارهم فى قضاياها ، ويحركوا جهودهم فى مجالاتها المتنوعة .

وبعد أن أنجز الدكتور عمارة مسودة ورقة العمل الأولى فى « معالم المنهج الإسلامى » تم توزيع مجموعة من نسخها على نخبة من العلماء والمفكرين لدراستها ودعوا إلى ندوة علمية مصغرة عرض فيها الدكتور عمارة ملخص ورقته عليهم ليدور النقاش العلمى حول ما ورد فيها وليضعوا حولها ما يعنّ لهم من مقترحات وآراء وملاحظات .

كما قام المعهد بإرسال نسخ من هذه الورقة إلى أساتذة أفاضل لم تسمح ظروفهم بحضور الندوة طالباً إليهم التعليق على الورقة . وقد تفضل الكاتب الكريم بمراجعة كل ما أثير بالندوة من ملاحظات ومقترحات وكل ما ورد من تعليقات مكتوبة ، واستفاد بنتاج تلك العقول وتأملات فكرها ، ليخرجها فى كتابين .. الأول بعنوان « فى المنهج الإسلامى » يضم الورقة الأولى للدكتور عمارة ونص الحوار الذى دار حولها والتعليقات التى وردت عليها . والثانى بعنوان « معالم المنهج الإسلامى » يقدم الصورة النهائية للموضوع بعد أن قام الكاتب ببلورته بعد مراجعات عديدة لجميع المراحل السابقة .

وهذا الكتاب « فى المنهج الإسلامى » يرجو المعهد أن يكون قد قدم نموذجاً متميزاً فى العمل المشترك الناضج والنتاج الواعى المسئول الذى ينطلق من تعاون مخلص وجهد متضافر ومداخلات جادة من نخبة من المفكرين المسلمين . فلا تعود الدراسات تمثل وجهة نظر فردية واجتهاد عَلَمٍ واحد وتأملات مفكر مفرد ، بل تصبح تعبيراً عن (مدرسة) فكرية كاملة وتيار ثقافى جامع فتأخذ الأفكار والإجتهادات والتأملات آنذاك صبغة (المدرسية) وتكتسى رداء (المشروعية) فتشق طريقها لا إلى رفوف المكتبات حيث تستقر جامدة (محنطة) عليها ، بل تشق طريقها إلى العقول والقلوب والأذهان فتعمل على تشكيلها واعادة بناء بنيتها الثقافية والحضارية .

ولعل المؤلف الفاضل الأستاذ الدكتور محمد عمارة ــ هو الذى أتحف المكتبة العربية والإسلامية بما يزيد عن ٨٠ دراسة وتأليف وتحقيق فى شتى ميادين الفكر والمعرفة ــ يكون قد ضرب بهذا للعالم المفكر الحريص على العمل ضمن مدرسة

فكرية جامعة تتبنى الإجتهاد الجماعى بديلاً عن الإتجاه الفردى وتحيى سنة من سنن العظام من أسلافنا بالتأليف والكتابة الواعية المسؤولة التي تستفيد بكل ما يمكن لتقديم الرأى الناضج والرؤية السليمة فى المنعطفات الفكرية الهامة ، أداء للأمانة ورغبة فى الدقة والإحكام والإتقان .

وليس هذا بدعاً من الأمر فقد عرف تاريخنا الإسلامى مثل هذا النوع من الجهد الجماعى من عديد من المدارس التى كان لها أثرها البالغ فى تشكيل تيار الفكر والثقافة ، بل لقد كان من أقوى الأعمال الفكرية التى أثرت فى حياة الأمة هى التى أخذت مثل هذا الشكل .

(فيروى الحافظ بن حجر أن الحافظ العراق يرافق الحافظ الزيلعى ـــ رحمهم الله ـــ فى مطالعة الكتب الحديثية ، لتخريج الكتب التى كانا قد اعتنيا بتخريجها ، فالعراق اعتنى بتخريج أحاديث الأحياء والأحاديث التى يشير إليها الترمذى فى الأبواب والزيلعى فى تخريج أحاديث الهداية ، والكشاف ، فكان كل منهما يعين الآخر) ، وكانت كتبهم ودراساتهم تحظى باهتمام النخبة من العلماء .

(كما يروى المؤرخون أن الإمام أبا حنيفة وضع مذهبه على أساس المشاورة والمداولة والنقاش بينه وبين أصحابه إجتهاداً منه فى الدين ومبالغة فى النصيحة لله ورسوله والمؤمنين ، فكان يلقى المسائل مسألة مسألة ، ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ويناظرهم شهراً أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، ثم يثبتها أبو يوسف فى الأصول ، وهذا يكون أولى وأصوب وإلى الحق أقرب والقلوب إليه أسكن ، وبه أطيب من مذهب من انفرد فوضع مذهبه بنفسه) .

ومن هنا فإن هذا الكتاب لا يمثل مضموناً فكرياً واجتهاداً ومعرفة وثقافة تتضح بها معالم المنهج الإسلامى ـــ فحسب ـــ بل إنه فى منهج اعداده وكتابته يحيى منهج عمل ودراسة وبحث ما أحوجنا إلى إحيائه فى هذا العصر الذى تنوعت فيه ضروب المعارف وتشعبت وتفرعت شعباً وفروعاً لا حصر لها حتى أضحى عصرنا عصر

(الإنفجار المعرفي) ، وحتى لم يعد في إمكان العالم الفذ المتميز أن يحيط بكل جوانب قضية البحث فضلاً عمن هو أدنى من ذلك .

والمعهد ـــ بهذه الدراسة ـــ لا يدعي أن قضية المنهجية الإسلامية قد حسمت أو قيلت فيها الكلمة الفصل . فهي ـــ كما أشرنا ـــ أخطر وأكبر وأجل من ذلك بكثير ، بل أن كل قضية من قضاياها وكل حلقة من حلقاتها تستلزم دراسة مفصلة متأنية بحجم هذه الدراسة أو تزيد . ولكننا نستطيع القول بأن أهم معالم المنهج الإسلامي قد أبرزت ـــ اجمالاً ـــ وأصبح من الممكن للمفكرين والكتاب المسلمين أن يتناولوا كلاً من هذه المعالم بالنظر والبحث والدراسة والتحليل والحوار والمداولة لينضجوا كل واحد منها ويبلوره حتى يصبح من الممكن تقديم صورة كاملة للمنهجية الإسلامية المعاصرة القادرة على بعث الفكر وشحذ الهمم وتسديد المسيرة .

وإذ يصدر المعهد هذا الكتاب الأول (في المنهج الإسلامي) ، فإنه لمن حسن الطالع أن يتبنى الأزهر الشريف مع المعهد إصدار الكتاب الثاني (معالم المنهج الإسلامي).

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

* * * *

تقديم

هذه الصفحات التي نقدمها ـ تحت عنوان : (فى المنهج الإسلامى) ـ هى « ورقة عمل » تحاول أن تقدم تصوراً أولياً فى موضوعها ، مستهدفة شحذ الفكر ، واستنفار العقل ؛ طلبا للإضافة والتطوير والنقد والتعديل ، وصولا للرؤية الأوضح ، والصياغة الأشمل ، والتصور الأدق .. ولا تدعى أنها الكلمة الأخيرة ، أو التصور الأمثل فى هذا الموضوع .. ذلك أن خطر الموضوع يحتم بلورته عبر جهود جماعية ، تطمح « ورقة العمل » هذه أن تكون فيها الخطوة الأولى على طريق طويل ..

ولهذا السبب فهى تؤثر أن تقدم أفكارها الرئيسية فى فقرات متميزة ، ومتتابعة تختص كل فقرة منها بمعلم من معالم المنهج الإسلامى ، أو جزئية من جزئياته ، أو مرحلة من المراحل التى مثلت مسيرة هذا المنهج تاريخياً ، فى الصعود والتبلور أو فى الهبوط والذبول ... وذلك حتى تتيسر للجهود المطلوبة أن تقدم الرأى فى هذا التصور الخاص بكل معلم أو جزئية أو فكرة ، طلبا للإثراء ، عبر النقد والإضافة والتعديل ..

تمهيد
عن ازمة ومازق
الفكر الاسلامي والامة الاسلامية

ومند البدء فإننا نطرح السبب الذى يستدعى هذا الجهد الذى تبدؤه « ورقة العمل » هده .. وهو الإحساس المكثف بوجود « أزمة » يعانى منها الفكر الإسلامى ، الأمر الذى أفقد الأمة الإسلامية الرائد الذى لايكذب أهله ، ودليلَ العمل الذى لاغنى لها عنه وهى تحاول النهوض ، فوقعت الأمة هى الأخرى فى « الأزمة » ! ..

وإذا كان الإحساس المكثف بوجود « الأزمة » دليل الاتفاق على قيامها ووجودها .. فإن الاختلاف قائم ، على نحو ما ، حول تاريخها .. وقائم كذلك حول مظاهرها .. وقائم بدرجة أكبر حول أسبابها .. وتلك ميادين تتطلب الاجتهاد ..

إن أحداً لا ينكر أن الفكر الإسلامى قد خلع عن عرشه ، وانحسر ظله عن أغلب مملكته ـ إن ضعفاً أو قسراً ـ وخاصة فى المساحة الأغلب من دوائر الحكم والدولة وتنظيم وقيادة الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والمعرفى للمجتمع الإسلامى .. وأيضاً فى مساحة كبيرة من تصورات الجمهور وممارستهم .. ولقد حل محله فى هذه المساحات فكر غريب عن الصبغة والمعايير والضوابط الإسلامية .. وهذا الفكر الغريب منه « الوافد » ومنه « الموروث » . وهذه الأزمة فى الفكر قد أحدثت أزمة لأمة هذا الفكر ، عندما أفقدتها الاتجاه الطبيعى ، وغبشت الكثير من تصوراتها الإسلامية الجوهرية ..

وإذا كان الخلاف قائما حول تاريخ بدء هذه الأزمة الفكرية ، فلا أعتقد أن هناك خلافا حول قدمها .. فلقد حدثت وفعلت فعلها منذ قرون عدة ، وذلك عبر تطورات وتراكمات بطيئة ، كطبيعة النشأة والفعل لعوامل وظواهر الفكر فى حياة الأمم والحضارات ..

أما عن أسباب هذه « الأزمة » التى أفضت إلى هذا « المأزق » ، فإن البعض يراها ثمرة طبيعية لبنية الفكرية الإسلامية .. فهذه البنية ـ بنظر هذا البعض ـ تحمل فى داخلها ، أسباب قصورها الذاتى ، ولقد أفضى هذا القصور عندما اشتد عوده ، إلى هذه « الأزمة » فهى ـ عندهم ـ أشبه ما تكون بـ « الإفلاس ـ الطبيعى » ! ..

وعلى النقيض من هذا التصور ، يراها فريق آخر أثراً لعوامل دخيلة وعارضة على الفكرية الإسلامية ، أقحمت عليها إقحاماً وفرضت عليها فرضاً ..

وإذا كنا نرفض التصور الأول ، ونتحفظ على التصور الثانى ، فإننا نميل إلى إرجاعها لعوامل عدة .. منها الخارجى المفروض .. ومنها الداخلى النابع ، لا من القصور الطبيعى ، وإنما من القصور الناشىء عن الافتقار إلى إعمال قانون التجديد وسنته .. ومنها ما هو فكرى .. وما هو مادى : اقتصادى واجتماعى .. إلخ .. إلخ .. طوارىء كثيرة طرأت على المنابع الجوهرية والنقية للفكرية الإسلامية .. وعوامل عديدة اعترضت منسيرتها ، منها ما هو وافد ومنها ما هو إفراز داخلى .. ولقد تضافرت كل هذه الطوارىء والعوامل فأثمرت هذه « الأزمة » الفكرية ..

* * *

وجدير بالذكر أن الإحساس بهذه الأزمة ، وطرح الأسئلة حول أسبابها ، والاختلاف فى الإجابة على هذه الأسئلة ليس بالأمر الحديث . فمنذ يقظة الاجتهاد الإسلامى الفردى ، الذى تمثل فى كوكبة من الأعلام ـ منهم : العز بن عبد السلام (٥٧٧ - ٦٦٠ هـ ١١٨١ - ١٢٦٢ م) ، والقرافى أحمد بن إدريس (٦٨٤ هـ - ١٢٨٥م) ، وولى الله الدهلــوى (١١١٠ - ١١٧٦ هـ ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) ، والشوكانى ، محمد بن على (١١٧٣ - ١٢٥٠ هـ/١٧٦٠ - ١٨٣٤ مـ) ـ ومنذ الدعوات والحركات التى قادها أعلاه مجددون من مثل : محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦ - هـ ١٧٠٣ - ١٧٩٢ م) والسنوسى ، محمد بن على (١٢٠٢ - ١٢٧٦ هـ ١٧٨٧ - ١٨٥٩ م) والمهدى ، محمد بن أحمد (١٢٦٠ - ١٣٠٢ هـ ١٨٤٤ - ١٨٨٥ هـ م) وجمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) .. الخ .. الخ .. والتساؤل قائم حول هذه الأزمة ، والخلافات محتدمة حول أسبابها مع الاتفاق على أنها سبب رئيسى من أسباب أزمة الأمة ومأزقها ، ومعلم من معالم جمودها وتخلفها .

* * *

وإذا كان هذا هو تاريخ وموقف اليقظة الإسلامية والاجتهاد الإسلامى إزاء أزمة الفكر الإسلامى ومأزق الأمة الإسلامية ، فلا نعتقد أن هناك مجالا للخلاف على ضرورة وأهمية أن ينفر قوم من مفكرى الأمة ، فى عصرنا الراهن ، فيعكفون على صياغة الإسلام كبديل حضارى للنموذج الغربى ، الوافد والمهيمن على القطاع الأكبر والمؤثر من واقعنا وفكرنا .. وكبديل أيضا لفكرية التخلف الموروث ، التى

تفل قدرات الأمة وتقيد خطاها .. وعلى أهمية تحديد معالم هذا البديل الحضارى الإسلامى ، كدليل عمل لكل العاملين فى إطار النهضة الإسلامية ، بمختلف الميادين .. سواء منهم الذين يرون أن الأزمة فكرية ، أساسا وبالدرجة الأولى ، فيؤمنون بأن هذا الميدان هو الوحيد الجدير بالجهاد والاجتهاد .. أو أولئك الذين يعطون الأهمية والأولوية لميادين أخرى .. فلا غناء عن « **دليل العمل** » هذا ، بالنسبة لكل الفرقاء .

بل إن أهمية وضوح معالم هذا « الدليل ـ البديل » لتتجاوز نطاق حاجات النهضة فى عالم الإسلام ووطنه لتمتد إلى ميدان « الخيار الحضارى » الذى يستشرفه اليوم كل الذين يدركون ـ حتى فى الغرب ـ طبيعة وحِدَّة المأزق الذى يأخذ بخناق الحضارة الغربية .. لا ليكون النموذج الإسلامى بديلا للحضارة الغربية ، فى بلادها .. فلربما كان ذلك ـ فى المدى القريب والمنظور ـ حلماً ومثالا .. وإنما ـ على الأقل ـ ليكون ملهماً ومؤثراً فى تطعيم الحضارة الغربية بما يدفعها نحو التوازن والرشاد الذى يعدل مسارها ، وينقذ إنسانها .. وكل الواقعين فى دوائر تأثيراتها ..

* * *

وغنى عن البيان أن هناك فوائد كثيرة محققة ، لكل العاملين فى الحقل الإسلامى ، من وراء الوحدة أو التقارب فى الرؤية الفكرية لطبيعة هذه الأزمة .. ولسبل تجاوزها .. ولمعالم النهضة الإسلامية المنشودة ـ أى للمشروع الحضارى الإسلامى .. وفى مقدمة هذه الفوائد اجتماع الجهود ووحدة الطاقات الفكرية القائدة لحركة النهضة الإسلامية .. ذلك أن الانقسامات التى نشهدها الآن لطاقات الفكر وفعالياته ، إنْ فى صفوف الإسلاميين ، أو بين عموم الإسلاميين وعموم العلمانيين ، إنما تعجز طاقات الأمة عن الفعل المناسب عندما تقسمها بين المتنازعين الذين يتجاذبون حبال الطاقات والفعاليات محولين إياها إلى « الثبات عند نقطة الصفر » ؟! ..

كذلك فإن دراسة الأزمة ، إذا هى استخلصت الدروس والعبر من الفشل والإحباط اللذين أصابا دعوات وحركات وأجيال ، مرت على درب محاولات النهضة الإسلامية الحديثة .. لم ينقصها « الحماس » للتغيير .. لكنها افتقرت إلى « الاجتهاد والتجديد فى الفكر » ، المُتفَقِّهِ فى « الواقع » والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية ، وضبط حركته بالمعايير الإسلامية .. **أى إنها افتقرت** إلى وضوح الرؤية

الفكرية . إن دراسة تاريخنا فى محاولات النهضة الحديثة ـ من « الوهابية » إلى « السنوسية » إلى « المهدية » إلى دعوة الأفغانى وحركته ـ الجامعة الإسلامية ـ إلى « الإخوان المسلمين » وإفرازاتهم المعاصرة .. وما فى هذا التاريخ ـ رغم إنجازاته الإيجابية الكبرى من عثرات وإخفاقات وإحباطات ـ تقطع ـ مثل هذه الدراسة ـ بأن بلورة الإسلام كبديل حضارى ، ووضوح معالمه كدليل عمل ـ باعتباره « الرائد الذى لا يكذب أهله » ـ هو السبيل إلى إنقاذ الانعطافة الجماهيرية المعاصرة نحو الإسلام من إخفاق جديد وإحباط أكيد ! ..

* * *

وإذا كانت الأسباب التى أشرنا إليها كافية لتحقيق اتفاقنا على أهمية وضرورة معالجة « أزمة الفكر الإسلامى » فلابد وأن يفضى هذا الاتفاق إلى الاتفاق على ضرورة الاهتمام « بالمنهج » .. فالمنهج هو الطريق .. بل إنه فى اصطلاح العربية : « الطريق المستقيم » وليس مطلق الطريق ، ولا أى طريق ! .. إنه ـ فى موضوعنا ـ الطريق ـ والنظام ـ والإطار الحاكم والجامع والرابط والناظم للمعالم التى تحدد مكان ومكانة الإنسان فى هذا الكون .. ورسالته فى هذا الوجود .. وعلاقته بالأغيار ومصيره بعد هذه الحياة الدنيا .. ومن هنا تأتى أهمية تحديد معالمه ، كمدخل لا غنى عنه لصياغة الإسلام كنموذج حضارى للإنسان المسلم والأمة الإسلامية أى لحل الأزمة الفكرية ، ببلورة معالم المشروع الحضارى الذى يتيح للأمة ، إذا هى انتمت إليه ، ورفعت لواءه . ومنحته ولاءها ، ووضعته فى الممارسة والتطبيق أن تنعتق من إسار التخلف الموروث والاستلاب الوافد المفروض عليها من خارج الحدود وعندئذ يصلح وينصلح لها أمر معاشها ـ دنياها ـ وأمر معادها ـ فى الآخرة ـ .

وغنى عن البيان أن هذه المهمة ـ مهمة تحديد معالم المنهج الإسلامى ـ إنما تغاير تماما مهمة الذين يتحدثون عن « البرنامج الإسلامى » ويطلبونه من الداعين إلى إسلامية الحياة فى المحيط الإسلامى . فتشخيص أزمة الفكر الإسلامى ، وتلمس معالم المنهج الإسلامى ـ بالقياس إلى « البرامج الإسلامية » ـ هو أشبه ما يكون بـ « الصناعة الثقيلة » ـ الصناعة التحويلية ـ « صناعة أدوات الإنتاج » ـ بالقياس إلى « حرف الصناعة الخفيفة » ـ « صناعة أدوات الحياة اليومية »

وذلك إذا تصورنا ــ وهذا جائز تماما ــ الفكر صناعة من الصناعات .. فما نحاوله فى تلمس معالم المنهج الإسلامى ــ هو المدخل الحاكم ، الذى يفضى إلى إمكانية صياغة الإسلام ، كمشروع حضارى بديل .. وهو الذى يهيىء ــ بدوره ــ للعاملين بالحقل الإسلامى أسباب وضع البرامج الإسلامية فى الميادين المختلفة ، عندما يتهيأ لها ولهم الضرورى من الشروط والإمكانات ..

* * *

لكن ... وعند هذا الحد من هذا التقديم ... لابد من الإجابة على سؤال : هل للأمة الإسلامية منهج إسلامى مغاير أو متميز عن مناهج أمم الحضارات الأخرى ؟؟

إننا نجيب على هذا السؤال بـ « نعم » ... وإن كنا نكتفى فى حيثيات هذه الإجابة بالإشارة إلى أبرز الحقائق الموضوعية فيها ..

إن استقراء واقع مناهج العلوم والفنون ، يقطع بتعدد هذه المناهج بتعدد هذه العلوم والفنون .. فمناهج العلوم الطبيعية ، التى تدرس المادة والظواهر الكونية الثابتة ، تختلف وتغاير مناهج العلوم الإنسانية ، التى تدرس النفس الإنسانية وظواهرها الاجتماعية المعقدة والمتغايرة بتغاير مكونات هذه النفس .. والمناهج التى تعين على تصور « عالم الغيب » لا يمكن أن تكون هى ذات المناهج التى نتصور بها « عالم الشهادة » .. ومناهج العلوم العقلية مغايرة ومتميزة عن مناهج الفنون والآداب القولية والبصرية والسمعية ..

ويؤكد صدق هذا المعنى ، وضرورته أننا نتحدث ، هنا ، عن المنهج الذى إذا سلكناه فإنه يفضى بنا إلى ثمرة : « الإنسان السوى » ــ بالمعنى الحضارى والاجتماعى الشامل ــ فهو منهج إنسانى .. موضوعه : أفكار وعلوم وفنون ومعارف الإنسان المسلم .. وكذلك التطبيقات والضوابط والأخلاقيات المتميزة لهذا الإنسان المسلم بميدان تطبيقات العلوم الطبيعية ذات الحقائق العامة عالميا .. ولذلك فهو منهج متميز تميز هذا الإنسان المسلم ، الذى تميزه عن غيره : عقيدة متميزة ، وشريعة خاصة ، أثمرتا حضارة متميزة هى حضارة الإسلام ..

وإذا كان دين الله ، سبحانه وتعالى واحدا ، أزلاً وأبداً ، منذ آدم إلى محمد بن عبد الله ، عليهما السلام .. فلقد تعددت الشرائع والمناهج بتعدد أمم الرسالات وحضاراتها .. وزاد هذه الحقيقة بروزاً وتأكيداً تميز العقيدة الإسلامية بعد أن أصاب

الغبش والتحريف جوهر التوحيد فيما سبق الرسالة المحمدية من رسالات .. فغدا التميز ، لدى أمتنا وحضارتنا ، شاملاً العقيدة والشريعة كليهما ..

فوحدة الدين ، التى حدثنا عنها القرآن الكريم عندما قال : ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ..** ﴾ ـ الشورى : ١٣ ـ .. لم تعد قائمة ، على النحو الوافى بالأصول الجوهرية ، بعد ما أصاب عقيدة التوحيد فى لاهوت الرسالات السابقة من غبش وتحريف .. الأمر الذى أكد التعددية والتمايز فى الشرائع والمناهج ، التى حدثنا عنها القرآن الكريم بقوله : ﴿ **وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون** ﴾ ـ المائدة : ٤٨ ـ ..

وإذا كان ابن عباس ، رضى الله عنهما ، قد تحدث عن المنهج الإسلامى .. منهج النبوة ، فوصفه بأنه : « هو سبيل النبوة وسنتها » ـ البخارى ـ فإن جميع ذلك يشهد على أن تميز المنهج الإسلامى هو واقع ، بالملاحظة والاستقراء ، كما إنه إرادة إلهية ، تحدثت عنها آيات القرآن الكريم .

فالإسلام ، إذن ، منهج متميز .. هو منهج النبوة ..

ولما كان الإسلام ديناً جامعاً .. فلقد أحدث فى الواقع والممارسة والحياة الإنسانية أثراً جامعاً وبناءً متكاملاً .. فكانت عقيدته وشريعته ـ أى « الوضع الإلهى » فى بنائه ـ بمثابة الحجر الذى ألقى فى النهر ، لتنداح من حوله ، وبسببه ، الدوائر المتعددة والمتسعة ، التى ليست هى ذات الحجر ، لكنها أثر من آثاره ، ومرتبطة به رباط العروة الوثقى .. هكذا صنع الإسلام ـ كوضع إلهى ـ عندما وقر فى القلب ، وصَدّقَه العمل .. فلقد انداحت من حول عقيدته وشريعته وتوالت دوائرُ ولبناتُ صرح الحضارة الإسلامية ، جهداً بشرياً ، وإبداعاً إنسانياً ـ وليس وضعاً إلهياً ـ لكنه وثيق الصلة ، فى الروح والتوجه ، بما وضع الله ، مصاغ وفق معايير الوحى ، مصبوغ بصبغة الله .. سالك ، فى الحضارة ، منهج الإسلام الدين ..

فمنهج النبوة ، الذى غدا منهج حضارة ، هو الذى تميزت به حضارتنا عن

غيرها ، تميزه .. وهذه المعالم التى تميزه هى ذاتها معايير التجديد لهذه الحضارة ، عندما يصيبها الجمود ، وضوابط النهضة لها إذا عَدَتْ عليها عوادى الانحطاط .. ومن هنا تبرز أهمية تلمسها ورصدها وصياغتها عندما تكون المهمة الكبرى هى إنهاض الأمة من المأزق الذى وقعت فيه .

وهذه الحقيقة .. حقيقة تميز الحضارة الإسلامية بتميز منهجها ، هو الذى يجعل من رفضنا للنموذج الحضارى الغربى ومنهجه موقفاً طبيعياً ، نابعا من القانون الإلهى فى تعدد وتمايز الشرائع والمناهج .. وذلك فضلا عن قصور هذا النموذج الغربى النابع من تنكبه النهج الإيمانى ، حتى فى صورته المسيحية ، التى حرفت بعض مواضعها ، ثم شوهت صورتُها الغربية تشويهاً باعد بينها وبين حقيقتها الأولى .. ومن هنا كان قبول المنهج الغربى ونموذجه الحضارى : استلابا .. وهيمنة .. واحتواء .. وتبعية حضارية .. وانحرافا عن النهج المؤمن .. وليس نهضة .. وتقدما .. وانعتاقا .

★ ★ ★

والآن ... وقبل رصد ما تيسر رصده من معالم المنهج الإسلامى .. لابد من التنبيه على أننا قد اخترنا فترة خلافة الراشد الثانى عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، حقبة تاريخية وبيئة واقعية رشحناها كى نستخلص منها معالم هذا المنهج ــ مع الاستئناس بامتدادها : **فكراً ونصوصاً ومواقفاً** ــ بعد هذه الحقبة التاريخية ، الواقعة بين (١٣ هـ – ٦٣٤ م) وبين (٢٣ هـ – ٦٤٤ م) ..

أما أسباب اختيار هذه الفترة لتكون منبع رصد معالم تطبيقات هذا المنهج الإسلامى ـــ **وقبل تتبع « الخط البيانى » لمسيرته ، صعوداً وهبوطاً** ــ فإن فى مقدمتها ما اجتمع لهذه الفترة وفيها من :

أ – **خصوصية الالتزام بالمنهج النبوى وتطبيقه** .. قبل أن تطرأ عليه الطوارىء .. وخاصة تلك التى أثمرتها أحداث « الفتنة ــ الكبرى ــ الأولى » التى نجم قرنها فى السنوات الأخيرة من عهد الراشد الثالث عثمان بن عفان ..

ب –مع **خصوصية اكتمال بناء الدولة الإسلامية** .. وخروجها من بساطة واقع دولة النبى ، ﷺ ، والصديق أبى بكر ، رضى الله عنه .. خروجها من بساطة ذلك الواقع إلى تعقيدات وتركيب واقع البلاد المفتوحة ، ذات المواريث

الحضارية القديمة ــ بعد هزيمة الفرس والروم ــ .. الأمر الذى نشَّط العقل المسلم المجتهد ، واستنفره كى يستنبط الأحكام الجديدة ــ من مقاصد الشريعة ــ للواقع الجديد ..

كانت النصوص قد تناهت بختام النبوة واكتمال الدين .. وكان الواقع ودولته قد تغير وتعقد .. فإذا بالعقل المسلم يجتهد ، فى التطبيق والإبداع ، على النحو الذى جعل هذه الفترة ــ خلافة عمر بن الخطاب ــ النموذج الصالح والدليل الصادق على صلاح المنهج الإسلامى عبر الزمان والمكان .. ذلك أن ثمرات هذا الإبداع ، فى مواجهة المستحدثات ، كانت بمثابة الأغصان المتجددة والمتكاثرة فى أصل شجرة المنهج الإسلامى ، الثابت والمرتوى من عقائد الإسلام .. وبمثابة القسمات والسمات التى تمثلت فيها أبرز معالم هذا المنهج الإسلامى ، الذى نحاول تلمسه ورصده فى هذه الصفحات ..

* * *

وإذا جاز لنا ــ قبل تفصيل القول فى معالم هذا المنهج ــ أن نكشف التعبير عن محاوره ، تلك التى يضمها « إطاره » فإننا نستطيع أن نقول : إنها محاور منهج إنسانى يحكم شئون إنسان مخلوق ــ لخالق واحد .. يحيا فى عالم مخلوق لذات الخالق الواحد ..

وأن نقول ، أيضا عن « وظيفة » هذا المنهج : إنها وضوح الرؤية الإسلامية ، التى تيسر الإجابة الإسلامية على تساؤلات هذا الإنسان : من أين جاء ؟ .. وكيف يحيا ؟ .. وإلى أين المصير ؟ ..

فهو ، إذن منهج شمولى ، شمولية رسالة الإسلام .. وهو ، أيضا متميز ، تميز رسالة الإسلام .

* * *

أولا - وحدانية الخالق المعبود

فى التصور الإسلامى يبلغ التوحيد فى مراتب التنزيه والتجريد حداً لا تستطيع كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كنه الذات الإلهية وماهيتها وهويتها .. ومن ثم فليس سوى نفى الشبه والمماثلة والتشبيه سبيلا أمام الإنسان للاقتراب من التصور الأدق لهذه الوحدانية ، ومالها من تنزيه عن مشابهة المحدثات ، كل المحدثات ، وكل ماعداها فجميعه محدثات ! . ولذلك ، فإن أرقى الدرجات التى يستطيع العقل المسلم أن يرقى إليها ، على « سلم تصور الذات الإلهية » ، هى تلك التى يتلو فيها وعليها قول الله سبحانه : ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾ ـ الشورى : ١١ ـ . ﴿ **قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد** ﴾ ـ **الإخلاص** : ١ - ٤ ـ .. أما الصياغة البشرية الدقيقة ، التى تعبر عن هذه الحقيقة ، فهى كلمات السلف : « كل ماخطر على بالك ، فالله ليس كذلك ! .. » ..

وإفراد الله سبحانه وتعالى ، بالخلق والعناية والرعاية والإنعام .. يعنى تحرير الإنسان من العبودية لغير الله ، من الطواغيت والأشياء والأغيار والقوى المادية والأساطير والأوهام . ففيه جوهر التحرير ، وقمة التحرير ، الذى يفك كل قيود الإنسان ، ويخص بعبوديته الذات الإلهية ، التى جلت ، فى التصور ، عن المادة . استهدف شرائعها ـ أيضاً ـ تحرير هذا الإنسان وإسقاط الإصر والأغلال التى كانت تقيد عقله وتعجز خطاه !

ولقد أمعن التصور الإسلامى فى التوحيد للذات الإلهية ، وفى تنزيهها عن الشبه والمشابهة ، والمثل والمماثلة عندما كشف للعقل المسلم انفراد الذات الإلهية ، دون كل من عداها وما عداها ، بهذه الوحدانية .. فكل من عدا الله وجميع ما سواه قائم على الثنائية والازدواج والاجتماع والاشتراك .. فقوام الأحياء – وكل ما فى الكون أحياء – مؤسس على قاعدة وفلسفة التزاوج ﴿ **من كل زوجين اثنين** ﴾ – هود : ٤٠ ، المؤمنون : ٢٧ – .. ﴿ **سبحان الذى خلق الأزواج كلها مِمَّا تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون** ﴾ – يس ٣٦ .. وعلى الجماعية والاجتماع ﴿ **وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم** ﴾ – الأنعام : ٣٨ – .. أما الخالق ، سبحانه وتعالى فهو وحده المنزه عن الازدواج والاشتراك ، أو المماثلة والتشبيه ..

بهذا التوحيد يمتلك المنهج الإسلامى قسمة يمتاز بها وتميزه عن كل المناهج والشرائع والديانات والفلسفات غير الإسلامية .. والوعى بهذه الحقيقة يدعو الإسلاميين إلى إعمال هذه القسمة ، ليزول « الغبش » الذى عدا على بعض التصورات « الإسلامية » للذات الإلهية ، أيا كان مصدر هذا « الغبش » وذلك حتى لا يطمس نقاء التوحيد والتنزيه الإسلامى . وحتى تظل هذه السمة من سمات المنهج الإسلامى – سمة التوحيد والتنزيه – فاعلة فعلها ، وبكل طاقاتها ، فى تحرير الإنسان من العبودية لغير الله .. فهى ، إذن ، سمة فى منهج حضارى ، تنهض بالدور الأول فى الصياغة لهذا الإنسان كى يكون حراً .. وليست قضية نظرية يقف فعلها عند مجرد التصور الإنسانى لذات الله .

* * *

ثانيا - الانسان : الخليفة

وإذا كانت تلك هي مكانة الذات الإلهية ، وهذا هو مبلغ تنزيهها فى تصور المنهج الإسلامى .. فأين موقع « الإنسان » ومكانه فى هذا المنهج ؟ ..

هنا أيضا يتميز المنهج الإسلامى ..

ففى الوقت الذى ذهبت فيه مذاهب وفلسفات إلى تقديم الإنسان فى صورة « الحقير ـ الفانى » ، الذى يكمن سر خلاصه ، وتتجلى حقيقة نجاته فى « الفناء » بالكل أو بالمطلق ـ كما هو الحال فى « النرفانا Nirvana» الهندية ـ حتى لقد جعلت من تعذيب الجسد وتحقير المادة وإدارة الظهر لطيبات الحياة ، مراتب للتقدم الإنسانى على درب الخلاص ، ومعارج لارتقاء النفس على طريق الفناء والإمحاء ! ..

وفى الوقت الذى رأينا فيه نقيض هذا المذهب ، فى صورة النزعية المادية التى « ألّهت الإنسان » سواء بتصوره سيد الكون ، أو « بأنْسَنَتِها الإله » ـ عندما تصورته بطلا .. أو عندما قالت بالحلول والتجسد والاتحاد ـ ..

فى الوقت الذى تطرفت فيه هذه المذاهب فى النظر إلى موقع الإنسان وتصور مكانه ومكانته فى هذا الوجود ـ وبالنسبة إلى الله .. وإلى العالم ـ وجدنا المنهج الإسلامى يتخذ الموقفَ « الوسطَ ـ العدلَ ـ الحقَ » فى هذا الموضوع ..

فالله هو الخالق الواحد .. والإنسان هو الخليفة الذى اصطفاه الله لعمارة هذا الكون .. فهو ليس الحقيرَ الذى يكمن خلاصه فى « الفناء والإمحاء » لأنه سيد فى

الكون سخر الله له ظواهره وقواه .. لكنه ليس سيد هذا الكون ، وإنما سيد فيه .. وسيادته فى هذا الكون هى « نعمة » أنعم بها عليه سيد هذا الوجود ، تكريماً له ، وتمكيناً من القيام بمهام الاستخلاف فى عمارة هذا الكون وترقيته وفقا لبنود عهد الاستخلاف .. فهى ـ أى هذه « السيادة ـ الإنسانية » ـ إنما قامت بمقتضى التكليف الإلهى ، والتفويض الربانى من المولى ، سبحانه وتعالى ، سيد هذا الكون وخالقه وراعيه ، وهى محكومة بروح عهد الاستخلاف وإطار النيابة والتوكيل الذى حمّله الله فيه وبه الأمانةَ التى أشفق من حملها من عداه وما عداه من المخلوقات .. إنه الخليفة عن الله فى عمارة الأرض ، بكل ما فى الخلافة من تميز يمتاز به المنهج الإسلامى عن غيره من المناهج التى حكمت غير الإسلام من الديانات والفلسفات ..

إنه الخليفة عن الله ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون** ﴾ ـ البقرة : ٣٠ ـ ..

وهو الخليفة الذى انفرد بحمل الأمانة ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً** ﴾ ـ الأحزاب : ٧٢ ـ ..

وكل ما بيده فإن له فيه وعليه السلطة والسلطان .. لكن ليست سلطة السيد وسلطانه ، وإنما سلطة الخليفة وسلطان الوكيل المحكومتان بنطاق عهد الاستخلاف وعقد التوكيل ﴿ **آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير** ﴾ ـ الحديد : ٧ ـ .

وكل مسعى لهذا الخليفة فى إطار عهد الاستخلاف ونطاقه هو عبادة ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ ـ الذاريات : ٥٦ ـ .

* * *

وإذا كان مكان الإنسان من الله ـ فى المنهج الإسلامى ـ هو مكان الخليفة ، حامل الأمانة ، المحكوم إطار تكليفه بعهد الاستخلاف ـ الذى هو الجوهر والحقيقة : المنهج الإسلامى .. فإن مكانه من الطبيعة وقواها وظواهرها وما أودع الله فيها من خيرات ، هو مكان « الوكيل » الذى سخر الله له هذه الطبيعة تسخيراً مُعَلَّلاً ومحكوماً بالحكمة الإلهية من وراء هذا التسخير .. فالإنسان زميل للطبيعة ، فى

الخلق ، وليس عدواً لها .. وهى مسخرةٌ له سبيلاً لأداء الأمانة التى حملها ﴿ **الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره ، وسخر لكم الأنهار . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار** ﴾ – إبراهيم : ٣٢ ، ٣٣ .. ﴿ **ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ، ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير** ﴾ – لقمان : ٢٠ – ..

* * *

إذن .. فموقع الإنسان – من الله ومن الكون – فى المنهج الإسلامى – موقع « الوسط .. العدل .. الحق » .. فهو ليس محور الكون وسيده ، وإنما هو خليفة الله فيه .. وسلطانه فى عالمه وسيادته على الطبيعة ليس مطلقاً ولا هى بالسيادة المطلقة ، وإنما يحكمه ويحكمها إطار وبنود عهد الاستخلاف .. ومن هنا يأتى مكان ومقام « الوسطية » فى المنهج الإسلامى ، فنراها « العدسة اللامة » و « زاوية الرؤية » التى تميز هذا المنهج عن غيره إلى حد كبير ..

* * *

ثالثا – كون تحكمه الاسباب المخلوقة

فى المنظور الإسلامى : الإنسان هو أفضل المخلوقات .. لكنه أحد المخلوقات ، التى تجل عن تعداد الإنسان .. وفى قصة الخلق ، كما عرض لها القرآن الكريم ، تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق ، فنفهم أن الكون والعالم موجود وجودا موضوعيا ومستقلا عن الإنسان .. فالوجود المستقل للعالم حقيقة لاخلاف عليها بنظر الإسلام .. بل إن خلقه ووجوده سابق على خلق الإنسان .. ﴿ **قل أإنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواءً للسائلين . ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين . فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها ، وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم** ﴾ ـ فصلت : ٩ ـ ١٢ ـ .. ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة : إنى خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين** ﴾ ـ ص ٧١ ، ٧٢ ـ ..

وهذا العالم ـ الذى هو خَلْقُ الله ـ بسبب من أنه خَلْقُ الله الواحد الحكيم ، المنزه فى خلقه عن العبث ـ قد حكمته وتحكمه ـ فى كل صغيرة وكبيرة ـ السنن والقوانين ـ التى ، هى الأخرى ، مخلوقة لله ، أودعها وركّبها فى ذات الطبيعة وظواهرها وقواها .. فكان النظام والانتظام الذى يبهر العقل الإنسانى يوماً بعد يوماً كلما اكتشف جزئية أو حقيقة من جزئيات وحقائق هذا النظام والانتظام ...

لقد خلق الله هذا العلم لحكمة وعلة غائية وعلى نحو ما قدر وأراد .. وعلمنا وأعلمنا أن السنن والقوانين حاكمة لهذا العالم فى الخلق والابتداء .. ﴿ **هو الذى جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصّل الآيات لقوم يعلمون** ﴾ ـ يونس : ٥ ـ .. ﴿ **وخلق كل شيء فقدره تقديراً** ﴾ ـ الفرقان : ٢ ـ .. ﴿ **سبح اسم ربك الأعلى . الذى خلق فسوى . والذى قدّر فهدى** ﴾ ـ الأعلى : ١ ـ ٣ ـ .. ﴿ **وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين . ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون** ﴾ ـ الدخان : ٣٨ ، ٣٩ ـ .. ﴿ **وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار** ﴾ ـ ص : ٢٧ ـ ..

فسنة الله ، أى ما جرى به نظامه .. قد حكمت خلق هذا العالم ووجوده فى الابتداء ، عندما فطره ولم يك قبل شيئاً مذكوراً ..

وهذه السنة .. النظام .. القانون .. قد جعلها الله خلقا مبثوثاً فى أجزاء هذا الوجود، سماء وأرضاً وأفلاكاً .. فحكمت سير ومسيرة هذا العالم عبر تاريخه ، وفق الحكمة الإلهية التى قدّرها سبحانه .. فتاريخ كل شيء فى هذا الوجود ، قد حكمته ، هو أيضا ، السنن والقوانين .. ﴿ **سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلاً** ﴾ ـ الإسراء : ٧٧ ـ .. ﴿ **سنة الله فى الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً** ﴾ ـ الأحزاب : ٣٨ ـ .. ﴿ **سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً** ﴾ ـ الأحزاب : ٦٢ ـ .. ﴿ **فهل ينظرون إلا سنة الأولين ولن تجد لسنة الله تحويلاً** ﴾ ـ فاطر : ٤٣ ـ .. ﴿ **سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً** ﴾ ـ الفتح : ٢٣ ـ ..

وحتى التغيير والتبديل الذى يبدعه الله فى هذا الوجود ، قد شاءت حكمته فى انتظام الوجود أن تحكمه السنن والقوانين ، فيتنزه عن الصدفة والعفوية والعبثية .. كذلك ، فإن فعل الله هذا ـ فى التغيير ـ لا يتخذ ـ بالعالم والفعل المقدور للإنسان ـ صورة الجبر والحتم الذى يجعله خارجاً عن اتساق السنن والقوانين ، **مُلْغِياً** لحرية خليفته فيما هو مقدور له من الأفعال .. فلقد شاءت حكمة الله ، سبحانه وتعالى ـ كمالاً لانتظام ونظام الكون بالسنن والقوانين ـ أن تكون حرية الإنسان فى

التغيير هى الأخرى سنة حاكمة فيما تغييره مقدور لهذا الإنسان .. ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ ـ الرعد ١١ ـ .. ﴿ **ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ ـ الانفال : ٥٣ ـ ..

والنبوات والرسالات ، التى مثلت سبل الهداية من الضلال ، والتغيير الإلهى لما عليه الناس من ظلم وظلمات .. قد حكمتها هى الأخرى ، السنن والقوانين .. فى الاصطفاء .. ونزول الوحى بلسان أمة الدعوة .. وإزاحة العلة ونفى الحرج بتيسير بلوغ الدعوة .. وعدم تكليف ما لا يطاق .. والإنعام بشروط التكليف .. وإقامة الأعلام المعجزة ، من جنس ما برعت فيه أمة الدعوة ... إلخ .. إلخ .. ﴿ **وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم** ﴾ ـ يوسف : ١٠٩ ـ .. ﴿ **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه** ﴾ ـ ابراهيم : ٤ ـ .. ﴿ **وإن من أمة إلا خلا فيها نذير** ﴾ ـ فاطر : ٢٤ ـ .. ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾ ـ الإسراء ١٥ ـ .. ﴿ **وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون** ﴾ ـ سبأ : ٣٤ ـ ..

فحتى النبوات والرسالات والمعجزات .. أى ما هو خارق للعادة ، فى مسيرة الإنسان وتاريخه على درب التغيير ـ **محكومةٌ** ، هى كذلك ، بالسنن والقوانين .. فى الاصطفاء .. **والإعجاز** .. والفعل ـ (الدعوة) ـ وفى ردود الأفعال من قبل المدعويين ... إلخ .. إلخ ..

وكما حكمت السنن والقوانين هذا العالم .. فى الخلق .. والمسيرة .. كذلك تحكمه فى المصير .. ففى الإيجاد حكمة .. وفى الأعمال حكمة .. وفى الجزاء غاية وحكمة ، تنفى العبثية عن الحياة والأعمال .. ﴿ **أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون ؟!** ﴾ ـ المؤمنون ١١٥ ـ .. ﴿ **إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون** ﴾ ـ يونس : ٤ ـ .. ﴿ **لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون** ﴾ ـ الحشر : ٢٠ ـ .. ﴿ **يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه** ﴾ ـ الانشقاق : ٦ ـ .. ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره .. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره** ﴾ ـ الزلزلة : ٧ ، ٨ ـ .. فالحكمة .. والسنة .. والقانون .. والعلة والغائية : روابط وجوامع أفادت

وتفيد هذه العالم النظام والانتظام ، إن فى الخلق أو المسيرة أو المصير .. شاء الله ذلك وخلقه فى الكون المادى ، بعوالمه المختلفة وظواهره وقواه المتعددة .. وكذلك فى عالم الإنسان .. ﴿ **و آية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون . والشمس تجرى لمستقر لها ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون** ﴾ ـ يس : ٣٧ ـ ٤٠ ـ .. سبحانه وتعالى .. ﴿ **وكان أمر الله قدراً مقدوراً** ﴾ ـ الأحزاب : ٣٨ ـ ..

* * *

ولهذه الحقيقة الموضوعية ، التى ألح ويلح القرآن الكريم بها على العقل المسلم ، لم يعرف المنهج الإسلامى غموضا يجعل المسلم متردداً فى الإيمان بحقيقة وجود العلية والسببية الحاكمة فى هذا الوجود ، المادى منه والإنسانى .. وإذا كان « السبب » هو مايترتب عليه مُسَبَّب ، عقلاً أو واقعاً .. فإن العقل المسلم مهيأ للإيمان بوجود السببية الحاكمة لعوالم المادة والأحياء والأفكار .. تضافر فى تهيئته لهذا الإيمان نظرُه فى كتاب الدين ـ (القرآن الكريم) ـ ونظرُه فى كتاب الكون ـ (الطبيعة وظواهرها) ـ .. فالنظر فى المسبَّبات ـ المخلوقات والمصنوعات طريق إسلامى لمعرفة السبب الموجد لها ، سبحانه وتعالى .. الأمر الذى يشهد على قيام السببية وعلو مقامها فى الاستدلال الإسلامى .. والاهتداء إلى السبب هو الطريق الآمن لبلوغ الغايات والمسبَّبات ﴿ **ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً . إنا مكنا له فى الأرض وآتيناه من كل شىء سبباً . فأتبع سبباً** ﴾ ـ الكهف : ٨٣ ـ ٨٥ ـ .. قاده إلى تحقيق الغايات والمسبَّبات ..

* * *

وعند هذا المقام من هذا الحديث .. من حق الإنسان أن يتساءل :

إذا كان هذا هو مبلغ الوضوح والحسم فى المنهج الإسلامى إزاء العلية والسببية فيما هو مخلوق .. فلم .. وفيم كان الخلاف الشهير ، بتراثنا ، حول هذا الأمر ، بين أنصار السببية ومنكريها ؟! .. وكيف ذاعت عداوة الإمام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ/ ١٠٥٨ - ١١١١ م) للسببية ، فأنكر ضرورة الترابط بين الأسباب

والمسبَّبات ـ فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ـ وسماها ـ أى العلاقة ـ « الاقتران » وجعله « عادة » وأنكر أن يكون قانوناً ضرورياً ؟ ؟

وكيف اشتهرت ـ كذلك ـ معارضة ابن رشد ، الحفيد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ ١١٢٦ - ١١٩٨ م) للغزالى فى هذه القضية ، ورده عليه بكتابه (تهافت التهافت) ؟؟ ..

أما نحن فإننا نرى أن لبساً قد حدث فى هذا الموضوع .

ذلك أن الموقف من السببية ومن علاقة الأسباب بالمسببات ، قد توزعته وتتوزعه هذه المواقف لهؤلاء الأطراف :

أ - موقف الذين ينكرون الأسباب ـ كل الأسباب ـ وينكرون ارتباط كل المسبَّبات بأية أسباب ـ بما فى ذلك السبب الأول لهذا الوجود ـ ويعودون بكل موجود إلى الصدفة والاتفاق .. وهذا الموقف لم يقل به أحد من أهل الإسلام . فالعلاقة منبتة بين قائله وبين الإسلام ! ..

ب - وموقف الذين يؤمنون بوجود الأسباب ويقرون بعلاقة الفعل الضرورية لهذه الأسباب فى مسبَّباتها .. ويرون أن هذه الأسباب المركبة فى المادة وقواها وظواهرها ، وفى الإنسان ، هى « أسباب ذاتية » وليست مخلوقة لخالق وراءها ومفارق لمادتها .. إما لأنهم يجحدون وجود هذا الخالق ، أو يتصورنه على الصورة التى تصوره عليها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق .م) محركا أول ، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية الفاعلة وحدها فيه .. وهذا الموقف ـ أيضا ـ لم يقل به أحد من أهل الإسلام .. وأقصى ما يمكن أن يوجد فى تراثنا عنه ، أن نجد « شروح » بعض فلاسفتنا لهذه المقولة اليونانية .. مجرد شروح .. وشارح الكفر ـ كناقله ـ ليس بكافر .. كما يقولون ! ..

جـ - والموقف الثالث هو موقف الإسلام ، وكلّ مفكريه ـ على تفاوت فى العبارة ـ بسبب التفاوت فى جانب التركيز والاهتمام ، تبعا لتفاوت الأمر الذى يحذره المفكر ويراه الخطر على نقاء الاعتقاد الإسلامى فى هذا الموضوع ! ..

هذا الموقف الإسلامى ، من السببية ، قد اجتمع كل مفكرى الإسلام حول محوره وجوهره ، فقالوا بالسببية ، وبوجود الأسباب ، وبقيام العلاقة بينها وبين المسبَّبات ..

لكنهم قالوا ــ جميعا أيضا ــ إن جميع هذه الأسباب ، المركبة فى الأشياء ، مخلوقة هى أيضا لخالق هذه الأشياء ، وأن عملها فى مسبَّباتها لا يعنى انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها ، إذا هو ، سبحانه ، شاء إخراج الأمر من « العادة » إلى « خارق العادة » لحكمة يريدها الله ...

فليس هناك ، فى الإسلام ، من ينكر الأسباب .. تركبّها .. وعملها .. وأيضا ليس هناك من ينكر أنها مخلوقة للخالق الواحد المفارق لمادتها وعالمها ، والقادر على خرق « عادة عملها والارتباط بينها وبين مسبَّباتها » ، عندما يريد ، سبحانه إقامة الأعلام المعجزة ، والآيات البينات ..

وعندما كان يشتد حذر المفكر من الفكر المنكر للسببية ، يكون تركيز عبارته على إبراز السببية وارتباط الأسباب بالمسبَّبات .. وعندما يكون المحظور وموطن الحذر هو الفكر الذى يجعل عمل الأسباب ذاتيا ومستقلا عن مسبِّب الأسباب ، يكون التركيز فى عبارة المفكر على إبراز نسبة حقيقة العمل إلى مسبِّب الأسباب ، وليس إلى هذه الأسباب ! ..

تلك هى القضية .. وهذه هى الملابسات التى أشاعت وهم الاختلاف الإسلامى حول قضية لم يدع الإسلام مجالا لخلاف فيها أو عليها ..

ولعل ممايدعم هذا التصور الذى تصورناه لواقعة « الخلاف المزعوم » هذا ، أن نورد ــ للاستئناس ــ ثلاث عبارات .. اثنان منها لطرفى هذا « الخلاف المزعوم » الغزالى .. وابن رشد .. والثالثة لسابق عليهما ، هو الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ ٧٨٠ - ٨٦٩م) ففيها يتجلى اجتماع « المتكلمين » و« الفلاسفة » ، من الفرق والتيارات المتميزة ، على هذا الموقف الإسلامى الذى جلاه الإسلام فى قضية السببية وعلاقة الأسباب بالمسبَّبات ..

● فالغزالى ــ الذى شاع عنه إنكاره السببية ، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات لم يصنع أكثر من الحذر والتحذير من أن يكون الحديث عن علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات مفضياً إلى القول بالسببية الذاتية ، التى تنكر السبب الأول ، أو تنكر إمكان وجواز تدخله لنقض « العادة » وإيقاف عمل الأسباب فى المسبَّبات بواسطة أسباب أخرى غير عادية يوجدها سبحانه ! .. أى أنه لا ينكر السببية ، وإنما ينبه على سببية لا يدركها ولا يسلم بها الذين لا يؤمنون ؟! ..

ويشهد على أن هذا هو حقيقة موقف الغزالى قوله ـ فى ذات المقام الذى أورد فيه العبارات التى اتهم بسببها أنه ينكر السببية ـ عندما أراد استخلاص حقيقة الموقف .. قال : « إنا نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه . ولكنا مع هذا نجوِّزُ أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق ، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص ، فيحدث من الله ، تعالى أو من الملائكة صفة فى النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لاتتعداها ، وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها ، ولكن لاتتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث فى بدن الشخص صفة ولايخرجه عن كونه لحما وعظما فيدفع أثر النار ، فإنا نرى من يطلى نفسه بالطَّلْق ـ (مادة نباتية) ـ ثم يقعد فى تنور موقد فإنه لايتأثر بالنار . والذى لم يشاهد ذلك ينكره ، وإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات فى النار أو البدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطَّلْق وأثره ، وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلا ينبغى أن ينكر إمكانها ويحكم باستحالتها .. » ـ (تهافت الفلاسفة) ص ٦٧ ، ٦٨ طبعة القاهرة ١٩٠٣ م ـ ..

فالغزالى ، هنا ، لاينكر السببية ، بل يسلم بعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات لكنه يتحفظ على الإطلاق ، وينبه على « جواز » تخلف عمل السبب فى المسبَّب إذا أراد خالق الجميع ذلك ، فخلق أسباباً أخرى تحول دون عمل الأسباب الأولى فكأنه يضيف ـ ولاينقص ـ إلى حقيقة عمل الأسباب فى المسبَّبات .. يضيف : حقيقة قدرة مسبِّب الأسباب على تبديل هذه الأسباب .. فنحن بازاء إعمال السببية ـ بواسطة أسباب جديدة ـ لها عمل جديد .. ولسنا بإزاء إنكار للسببية كما شاع عن الغزالى فى هذا الموضوع ! .

● ومع الغزالى ـ وليس ضده ـ فى حقيقة الأمر ـ يقف ابن رشد ، عندما يعلن أن إيمانه بالسببية ، وبعلاقة الضرورة بين المسبَّبات وأسبابها ، لايعنى اكتفاء هذه الأسباب ـ فى عملها ـ بذاتها ، لأنها هى الأخرى مخلوقة لله ، الذى فِعْلُه ، سبحانه ، شرط فى فعل هذه الأسباب .. يقول أبو الوليد : « .. ولاينبغى أن يُشَكّ فى أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفاعل بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها ، فضلا عن فعلها .. » (تهافت التهافت) ص ١٢٤ ـ طبعة القاهرة

١٩٠٣ م – ..

● أما الجاحظ .. فإنه يقرر ذات الحقيقة ، عندما يقول إن « التوحيد » فى الألوهية ، وهو الذى يعنى الإيمان بخلق هذا الكون ، لا ينفى وجود الأسباب الفاعلة المركبة فى الأشياء – (الطبائع) – .. قد يكون تصور هذا الأمر صعبا على غير أهله – لكنه حق ممكن التصور ! « والمصيب هو الذى يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال . ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام فى التوحيد ، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قرنها بالتوحيد ، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع . وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يَدْعُك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع ، لأن من رفع أعمالها رفع أعيانها ، وإذا كانت الأعيان هى الدالة على الله ، فرفعت الدليل ، فقد أبطلت المدلول عليه . » (كتاب الحيوان) ج ٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ . طبعة عبد السلام هارون – القاهرة – ..

إذن .. فلا خلاف فى الإسلام .. ولا فى حقيقة موقف الإسلاميين على وجود الأسباب والعلل الحاكمة لهذا الكون .. فى الخلق ، ابتداء .. وفى المسيرة ، تاريخاً .. وفى المصير ، انتهاء .. فقط يضبط الإسلام هذه القضية عندما يؤكد أن هذه الأسباب هى الأخرى ، مخلوقة لذات الخالق الواحد .. خلقها ، وأودعها وأعطاها قدرة الفعل .. لأنه خالق كل شىء .. الأسباب والمسبِّبات .. فهذا العالم المخلوق ، تحكمه السنن والقوانين والأسباب المخلوقة هى أيضا للخالق الواحد ، سبحانه وتعالى .

* * *

رابعا - سبل الوعي والمعرفة

لقد عرفت مناهج الفكر الإنسانى وتياراته مذاهب متعددة فى سبل وأدوات ومنافذ الوعى الإنسانى ، وتحصيل الإنسان للمعارف وحيازته وامتلاكه حقائق العلوم والتصورات الذهنية عن الأشياء ..

ومن أبرز هذه المناهج منهج أصحاب « النزعة الباطنية » الخالصة .. ومنهج أصحاب « النزعة المادية » الخالصة ..

● فالنزعة الباطنية ـ فى تحصيل الوعى والمعارف ، منهج قديم ، عرفه تاريخ الفكر الشرقى القديم تحت عنوان « الغنوصية » Consticism وهو منهج لا يعتمد الحواس ، ولا العقل ـ الذى هو أحد الحواس ـ سبيلاً للوعى والمعرفة .. وهو كذلك لا يعتمد النقل والسمعيات سبيلاً فى هذا الميدان ، وإنما يسلك السبيل الباطنى ، سبيل « العرفان » والرياضة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلاً « للعرفان » ، الذى يرى فيه ـ كذلك ـ خلاص الإنسان .

وهذه « الغنوصية » الباطنية ، قد مثلت فى الفكر الشرقى القديم : « تغريب » تلك الحقبة من حقب ذلك التاريخ ؟ ! لأنها كانت « توليفة » من « الهلينية » الإغريقية التى هيمنت على الشرق بعد انتصار الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) على الدولة الفارسية القديمة (٣٣٣ ق.م) وقيام الإمبراطوريات الإغريقية والرومانية التى احتوت أقطار الشرق حتى فتوحات الإسلام .. كانت

« الغنوصية » « توليفة » من « الهلينية » الإغريقية ، ومن مذاهب الفرس وديانتهم - كالمزدكية والمانوية - ومن الديانة الشعبية الإسرائيلية القديمة - (القبالية) - القائمة على الإغراق فى الرموز الخفية وأسرار الأعداد والحروف ..

ولقد مثّلت هذه النزعة « الباطنية - الغنوصية - العرفانية » - فى الحياة الفكرية للشرق القديم الخطر الذى غَبَّش نقاء توحيد المسيحية الأولى .. ثم خاض المعارك ضد التوحيد الإسلامى ، فاكتسب لنفسه فى محيط الإسلام مواطىء الأقدام التى تمثلت فى المذاهب الباطنية والإمامية والتصوف الفلسفى ومذهب وحدة الوجود ... إلخ .. إلخ ..

تلك هى النزعة الباطنية فى سبل الوعى والمعرفة .. والتى وإنْ نجحت فى الكشف عن بعض أسرار الروح ، إلا أنها تُغرق أصحابها فى بحار هذه الأسرار ، فلا يكتشفون شيئا آخر غيرها من عوالم الوعى والمعارف والعلوم .. كما إنها - بحكم شروطها وما يلزمها من مجاهدات نفسية ورياضات روحية - لا تصلح إلا لخاصة الخاصة .. على حين تتوجه الشرائع والرسالات السماوية إلى الأمم والعامة والكافة والجمهور .

● والنزعة الثانية هى « النزعة المادية » فى تحصيل الوعى والمعارف .. وهى على النقيض من النزعة الباطنية ، لا تعتمد غير الحواس سبلاً للوعى والمعرفة .. فما لا تدركه الحواس - بنظرها - معدوم ، وما لا يعقله العقل - وهو حاسة - محال ..

ولهذه النزعة المادية - هى الأخرى - جذورها وأنسابها اليونانية القديمة ، مثلت فى الفكر اليونانى - والأنساق الفكرية التى تأثرت به أو خضعت لهيمنته - منهج التيار المادى فى الفلسفة اليونانية منذ « ديموقريطس الأبديرى » Democritus of Abdera (حوالى ٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م) وامتداداته عند الفلاسفة الماديين فى عصر النهضة الأوربية .. فهى ، إذن - كالغنوصية - الباطنية - قد مثلت فى الشرق رافداً من روافد « التغريب » .. إن قديما ، أو فى العصر الحديث ! ..

وهذه النزعة المادية فى سبل الوعى والمعرفة ، بسبب من قصورها ، لاقتصارها على الحواس وحدها ، قد تنجح - وهى بالفعل قد نجحت - فى الوعى بما هو فى متناول الحواس لكنها عجزت عن إدراك - ومن ثم أنكرت - ما عجزت عن وعيه وإدراكه هذه الحواس .. لقد وعت الظواهر المادية فى عالم الشهادة ، وعجزت عن

وعى كل ما تعلق بعالم الغيب ، بل وكل ما لا تستقل الحواس بإدراكه من أحكام عالم الشهادة .. وإذا وقف سبيل الوعى بصاحبه عند ما هو ظاهر من الحياة الدنيا ، فلقد يكفى من لا يؤمن إلا بهذه الحياة الدنيا لكنه ، بالقطع ، لن يلبى حاجة المؤمن بالدنيا والآخرة ! ..

هاتان هما النزعتان الأشهر ، فى سبل الوعى ، بمناهج الفكر الإنسانى خارج نطاق الإسلام .

* * *

أما فى المنظور الإسلامى ـ ومايتعلق بسبل الوعى والمعرفة ، فى منهج الإسلام ـ فإن تعدد وتنوع وشمول سبل الوعى والمعرفة أمر محتوم ، تقتضيه شمولية الإسلام وشموله كل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة ، الأولى منها والآخرة .. الظاهر منها والباطن .. الواقع منها والمثال .. المادى منها والمعنوى .. الدنيوى منها والدينى .. العقلى منها والنقلى .. الإلهى منها والبشرى .. فبسبب من اشتراط « الإيمان الإسلامى » إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها ، كان لابد للمنهج الإسلامى من أن يحشد للوعى والمعرفة كل السبل والأدوات التى تحقق وتضمن هذا الشمول .. فلا يقف بها عند « النزعة الباطنية » وحدها .. ولاعند « النزعة المادية» وحدها ، لقصور كل منهما عن تحقيق غايات الإيمان الإسلامى فى هذا الميدان .. لقد كان مستحيلا على المنهج الإسلامى ـ إذا أراد تحقيق غاياته ـ أن يقبع فى « كهف الغنوصية الباطنية » ، أو يكتفى « بثمرات الحواس المادية » .

وانطلاقا من هذه الحقيقة ، ولتحقيق هذه الغايات .. وجدنا المنهج الإسلامى :

أ ـ يستنفر العقل المسلم كى يُعْمِل ـ فى تحصيل الوعى والمعرفة ـ سبل وأدوات : « النظر » .. و « التدبر » .. و « التعقل » .. و « البينة » .. و « البرهان » .. و « الجدل » .. إلخ .. إلخ .. إلخ .. إلى آخر هذه الأدوات التى استنفرها ووظفها ، لا فى العرفان الباطنى وحده ، ولا لمعرفة المادة فحسب .. وإنما لفقه الواقع الدنيوى ، والوحى الإلهى ، والنفس الإنسانية .. أى الوعى بالذات والمحيط ، والمبدأ ، والمصير جميعاً ..

وهو قد حث على ذلك ، فريضة إلهية وواجباً شرعياً وتكليفاً دينياً .. ولم يجعله مجرد « حق » من « حقوق » الإنسان ، يجوز له التنازل عنه ـ دون أن يأثم ـ إذا

هو أراد ! .. وفى أكثر من ثمانين آية قرآنية نتلوا ، فى الحض على « النظر » ، شواهد من مثل : ﴿ **فلينظر الإنسان مما خلق** ﴾ ـ الطارق : ٥ ـ .. ﴿ **أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض** ﴾ ـ الأعراف : ١٨٥ ـ .. ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم** ﴾ ـ يوسف : ١٠٩ ـ .. ﴿ **أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ..** ﴾ ـ ق : ٦ .. ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت** ﴾ ـ الغاشية : ١٧ ـ .. ﴿ **فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها** ﴾ ـ الروم : ٥٠ ـ ..

وفى آيات أخرى نطالع الحث على « التدبر » فنتلوا : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها** ﴾ ـ محمد : ٢٤ ـ .. ﴿ **أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين** ﴾ ـ المؤمنون : ٦٨ ـ .. ﴿ **كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب** ﴾ ـ ص : ٢٩ ـ ..

وتنتشر فى سور القرآن الآيات التى تحض على التعقل ، والتى تستنفر العقل أداة للوعى والمعرفة ، حتى لقد صار شرط التكليف ومناطه ، ولب وجوهر إنسانية الإنسان .. ﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** ﴾ ـ البقرة : ١٦٤ ـ .. وغير هذه الآية ، من مثلها ، تسع وأربعون آية يأتى فيها هذا المصطلح بلفظه ..

وفى « المجادلة » ـ بمعنى المناظرة ـ يحض القرآن الكريم على إحسانها والإحسان فيها مع الخصوم : ﴿ **وجادلهم بالتى هى أحسن** ﴾ ـ النحل : ١٢٥ ـ .. ﴿ **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن** ﴾ ـ العنكبوت : ٤٦ ـ .. ويطلب أن تكون المجادلة والمناظرة « بالبينة » ﴿ **ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة** ﴾ ـ الأنفال : ٤٢ ـ .. و « بالبرهان » ﴿ **قل هاتوا برهانكم** ﴾ ـ البقرة : ١١١ ، الأنبياء : ٢٤ ، النمل : ٦٤ ـ ..

والمنهج الإسلامى يحض على إعمال واستعمال سبل الوعى هذه ، لأنه يراها ملكات وطاقات إنسانية .. فإعمالها هو من كمال الفطرة ، وتعطيلها آفة من الآفات

العارضة والمعوقة لعمل هذه الطاقات والملكات ... وميدان عملها شامل لفقه العقليات المحسوسة ، ولفقه السمعيات الشرعية ، التى نتلقاها بالتعبد وإسلام الوجه لِلّهْ ، على حد سواء ..

* * *

ب – ولما كان الإيمان الإسلامى هو : تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين – فى أصول العقيدة والشريعة – فلقد كان طبيعيا ألا يقف المنهج الإسلامى ، بالوعى والمعرفة ، دون هذا اليقين ... فهو يعيب على الذين يقفون عند « الظن » : ﴿ **إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا** ﴾ – النجم : ٢٨ – .. وينهى عن الاعتماد ، فى القول أو فى الاعتقاد ، على ما دون « العلم » : ﴿ **ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم ..** ﴾ – الإسراء : ٢٦ – .. ويحض على « التمحيص » و« التبين » ﴿ .. **إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ..** ﴾ – الحجرات : ٦ – ..

وطبيعى فى منهج لا يرضى من الوعى والمعرفة بما دون اليقين ، أن يضع فى حسبانه أن مسيرة الساعى إلى مرتبة اليقين قد تعترضها ، فى بعض مراحلها الوساوس والشكوك والشبهات .. وطبيعى كذلك لمن لا مندوحة له عن بلوغ مرتبة اليقين أن لا تدعوه هذه الوساوس والشكوك والشبهات إلى النكوص على الأعقاب .. ومن هنا رأينا المنهج الإسلامى لا يؤثم النفس إذا عرضت لها هذه العوارض ، وإنما هو يسعى – فى صناعة الفكر – إلى تحويلها إلى المختبرات والامتحانات لتصبح جزءاً من عملية التفكير ومرحلة من مراحل المسيرة المستهدفة مرتبة اليقين .. فإذا عرضت لأهل النظر والتدبر والتعقل عوارض من جنس الوساوس والشكوك والشبهات ، فإننا نجد المنهج الإسلامى ينفرد من بين مناهج النظر الدينية عندما يُحَوِّل – بالمنهجة و « صناعة النظر » – وبواسطة « الفروض » التى توضع على محك التجربة والاختبار – يُحَوِّل هذه الوساوس والشكوك والشبهات إلى لبنات فى الصرح يطلع بواسطته الناظر على اليقين ! ..

إنه لا يُنَفِّر الناظرين من « الشك » إذا هو عرض ووقع .. ولا يؤثم أهل « صناعة النظر » إذا اقتحمت عقولهم الوساوس والشبهات وهى تجوس خلال التدبر والتفكر .. ولكنه يدعوهم – فى حنو – إلى إخراج هذه الشكوك من دائرة « العبث » ، حتى يكون الشك « شكاً منهجياً » ، يمثل مرحلة فى البحث والنظر

تُختَبر فيها « الفروض » ـ التى قد تبدأ فى صورة « الوساوس » و « الشكوك » ـ وتُمَحَّص فيها « الظنون » و « الاحتمالات » ؛ وصولا إلى اليقين ... وتلك لعمرى ، شهادة لهذا المنهج بالتفرد فى هذا الباب .. بل وشهادة منه على أنه قد جاء شاهداً على بلوغ الإنسانية مرحلة رشدها ورشادها ، التى استحقت فيها ـ بجدارة ـ أن يكون هذا هو منهجها فى النظر ، وتلك هى سبلها فى الوعى وتحصيل المعارف والعلوم .. فبمثل هذا المنهج يتأسس الإيمان على اليقين ، وإليه يسلك المؤمن السبل الكافلة تحصيل هذا اليقين .. وفى مسيرته هذه توظف حتى الوساوس والشكوك والشبهات فى اختبار الفروض وامتحان الاحتمالات دعما لهذا اليقين ، وتنمية للركائز المعرفية التى تزيد الثقة به وفيه .. وبهذا المنهج يتيسر لأهل النظر ارتياد البكر من عوالم الفكر واقتحام المجهول انطلاقا من المعلوم ، ولو كان ذلك عبر الظنون والوساوس والشبهات والشكوك! ..

إنه منهج الطور الذى تيسرت فيه إمكانية « العصمة » للأمة ، التى لا تجتمع على ضلال .. بعد أن كان تكليفها ، بالمناهج الأخرى ، فى المراحل السابقة : أن تؤمن بما يلقى إلى قلبها دون نظر أو إعمال عقل ، لأنها « خراف ضالة » ، لا يليق بها سوى أن تُساق !..

وفى ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى نكتشف آفاق المعانى التى تضمنتها آيات قرآنية .. وأحاديث نبوية .. وكلمات وآراء ومواقف اهتدى أصحابها بهذا الهدى فى تراثنا القديم ... نكتشف آفاق معانى ودلالات تلك المناجاة التى حكاها القرآن الكريم من إبراهيم الخليل ، عليه السلام ، لربه ، سبحانه وتعالى : **﴿ إذ قال إبراهيم : رب أرنى كيف تحيى الموتى ؟ قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً ، واعلم أن الله عزيز حكيم ﴾** ـ البقرة : ٢٦٠ ـ ..

ونكشف ، كذلك ، آفاق معانى الحديث النبوى الشريف الذى يحكى كيف « جاء ناس من أصحاب النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فسألوه :

ـ إنا نجد فى أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به ؟! ..

ـ قال : وقد وجدتموه ؟

ـ قالوا : نعم !

ـ قال : ذلك صريح الإيمان .. ذلك محض الإيمان .. » ـ رواه مسلم والامام أحمد ـ ..

فهذا النفر من الصحابة الذين عرضت لهم وساوس وشكوك استعظموا الكلام بها ، ونزهوا ألسنتهم عن حملها فى حضرة الرسول ، ﷺ ، نجد الرسول يقود « نظرهم » على النحو الذى يوظف هذا العارض فى سبيل امتلاك اليقين : صريح الإيمان .. محض الإيمان ! ..

ولذلك ، فنحن لانتعجب ـ وإن أعجبنا ـ من بلوغ هذا الموقف الإسلامى ، عند الجاحظ ، الحد الذى تحدث فيه عن هذا « الشك المنهجى » ، باعتباره علما من العلوم الإسلامية ، فطلب من العلماء القصد إليه والسعى لتعلمه ، باعتباره طريقا من طرق اليقين .. ولقد توجه الجاحظ بحديثه هذا إلى من سأله فى هذه القضية ، فقال : « ... فاعرف مواضع الشك ، وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له . وتَعَلَّم الشك فى المشكوك فيه تَعَلُّماً ، فلو لم يكن فى ذلك إلا تَعَرُّف التَّوَقُّف ، ثم التَّثَبُّت لقد كان ذلك مما يُحْتَاج إليه .. فلم يكن يقين قط حتى كان قبله شك .. والعوام أقل شكوكا من الخواص ، لأنهم لايتوقفون فى التصديق والتكذيب ، ولا يرتابون بأنفسهم فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد ، أو على التكذيب المجرد ، وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك ، التى تشتمل على طبقات الشك ، وذلك على قدر سوء الظن بأسباب ذلك ، وعلى قدر الأغلب .. » (كتاب الحيوان) ج ٦ ص ٢٥ ـ ٢٧ ـ ..

وأيضا ، فإننا نفهم ، فى ضوء هذا السياق ، معنى الخلاف بين الذين قالوا بلسان الإمام المتكلم أبو على الجبائى (٢٣٥ - ٣٠٤ هـ/ ٨٤٩ - ٩١٦ م) « إن الواجب الأول على الإنسان هو النظر » .. وبين الذين قالوا ـ بلسان الإمام المتكلم أبو هاشم الجبائى (٢٤٧ - ٣٢١ هـ - ٨٦١ - ٩٣٣ م) ـ : « إن الواجب الأول على الإنسان هو الشك » ؟ .. فعلاقة « الشك » بـ « النظر » ليست غريبة ولا هى بالمنكرة أو المستنكرة .. فالجامع لهما هو إطار سبل الوعى والمعرفة فى منهج الإسلام ....

* * *

جـ ـ لكن .. لما كانت جميع سبل الوعى هذه ، هى أدوات إنسانية يمتلكها ويستخدمها الإنسان ، فلقد تحددت لها فى المنهج الإسلامى الآفاق التى رسمتها مكانة هذا الإنسان فى هذا الوجود .. مكانة الخليفة ، الذى : كان العلم وتعلمه الأسماء كلها الهبة الإلهية الأولى التى بها فضله ربه على الملائكة ، والمؤهلَ الذى من أجله جعله فى الأرض خليفة .. فهو قد كان .. وسيظل ويجب أن يعى الإنسان دائماً وأبداً .. أن علمه ووعيه ومعارفه ، هو علم الخليفة ووعى الخليفة ومعارف الخليفة ، تحكمها حدود « النسبى » عندما تقارن وتقاس بالعلم « المطلق والكلى » الذى ينفرد ويتفرد به المولى ، سبحانه وتعالى ... فكل وسائل الوعى وجميع سبل المعرفة لم ولن تتجاوز بالإنسان هذه الحدود ﴿ **وفوق كل ذى علم عليم** ﴾ ـ يوسف : ٧٦ ـ .. ﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً** ﴾ ـ الإسراء : ٨٥ ـ .. ﴿ **قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً** ﴾ ـ الكهف : ١٠٩ ـ ..

وبهذا المنهج كان العلم فى الإسلام سبيلا لتنمية مخافة الله وخشيته وتقواه .. وليس ـ كما فى مناهج أخرى ـ سبيلا ظن سالكوه ومالكوه أنهم بامتلاكه إنما ينقضون الألوهية ، حتى لقد صاحوا : لقد مات الله ! ـ تعالى الله وتنزه عما به يصيحون ! ـ

فالمنهج الذى استنفر العقل والنظر والتدبر ، والذى جعل التَّفَكُّر فريضة شرعية ، هو الذى علم الإنسان أن نطاق علمه محدود بنطاق مكانته فى الكون ـ مكانة الخليفة ـ ووظيفته هى إعمال وتأدية رسالة الاستخلاف .. ولذلك كانت خشية علماء هذا المنهج من الله هى خشية المدرك لنسبية أدوات الخليفة وحصيلته بالقياس إلى الكلى والمطلق واللانهائى الذى تنفرد وتتفرد به ذات الله .. ﴿ **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود . ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ، إنما يخشى الله من عباده العلماء ، إن الله عزيز غفور** ﴾ ـ فاطر : ٢٧ ، ٢٨ ـ .. ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم** ﴾ ـ آل عمران : ١٨ ـ ..

* * *

د – ولأن المنهج الإسلامى هو الإطار الكافل والمتكفل بالإجابة عن تساؤلات الإنسان ـ : من أين بدأ هذا الكون ؟ .. وممن كان البدء ؟ .. وماهى المسيرة ؟ وماهى الحكمة منها ؟ .. وإلى أين المصير ؟ .. وعلى أى نحو هو ؟؟ .. لشمول هذا المنهج كل هذه العوالم وميادينها ، كان عالم الغيب ـ فيما يتعلق بالمبدأ وبالمصير ـ وكان اليوم الآخر ـ بما فيه من حساب وجزاء ـ هى الأخرى قضايا عليه أن ينظم كيفية وسبل وعى الإنسان بتصورها ، قدر الطاقة والإمكان .. إنه المنهج الذى لم يقف عند الحواس وحدها ، كسبل للوعى والمعرفة ، لأنه لم يستهدف فقط الوعى بعالم الشهادة ، والوقوف عند علم ما هو ظاهر من الحياة الدنيا .. ولذلك تجاوزت فى هذا المنهج سبل الملاحظة والتجريب والاستقراء والقياس ، لوعى ظواهر وحقائق ومعارف عالم الشهادة ، مع سبل « السمعيات النقلية » يفقه العقل منها ما يستطيع ويطيق أن يفقهه ، و « يفوض » فيما لا يطيق ولا يستطيع عقله منها ، مع السعى الدائم والدائب لتنمية ملكات عقله لما لم يعقله منها .. ومع إسلام الوجه لله ، تعبداً ، فى كل الأحوال .. فحيث استأثر الله بعلم « الكنه والحقيقة » ، لا سبيل إلى بلوغ الإنسان مرتبة اليقين بواسطة الحواس ـ ومنها حاسة العقل ـ ولابد من « السمعيات » لوعى الإنسان بما وراء عالم الشهادة من مغيبات لم يشهدها شهود .. وكما تجاور فيها « المعقول » و « المسموع » تجاور فى ميادينها ما هو موضوع « للاجتهاد » وما هى أصول لا رأى فيها ولا اجتهاد ، وإنما نتلقاها « بالتقليد » الذى « نفوض » فيه ، ونسلم الوجه لله .. فاليقين بالألوهية ـ مصدر هذه المبادىء ـ وقيام الحجة بصدق الرسول المُبَلِّغ ، هما باب « اليقين ـ التفويضى » ـ إذا جاز التعبير ـ فى هذه الأصول والمبادىء ...

ولا يحسبن أحد أن الخلاف بين الإسلاميين قد طال هذا الموقف .. فها هو ابن رشد ـ وفى رده على الغزالى ـ يقف هذا الموقف ، عندما يقول : « .. يجب على كل إنسان أن يسلّم (بمبادىء) الشريعة ، وأن يقلد فيها فإن جَحْدَها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة . فالذى يجب أن يقال فيها : إن مباديها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلابد أن يعترف بها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم ، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادىء الفضائل ، ولا فيما يقال فيما بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق ، فإن

تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم ، فعرض له تأويل فى مبدأ من مباديها ، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال تعالى : ﴿ **والراسخون فى العلم يقولون آمنا به** ﴾ ــ آل عمران : ٧ ــ هذه حدود الشرائع وحدود العلماء .. » ــ (تهافت التهافت ص ١٢٤ ، ١٢٥ ــ ..)

فعالم الغيب ، والمبادىء التى لا يستقل العقل ــ والحواس ــ بإدراكها ، ليست خارج نطاق موضوعات سبل الوعى والمعرفة فى المنهج الإسلامى ، لكن سبيلها ــ فى هذا المنهج ــ هو « السمعيات » ، لأنها ليست من عالم الشهادة ، الميسور وعيه بسبل الحواس ... ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً . إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً** ﴾ ــ الجن : ٢٦ ، ٢٧ ــ .. ﴿ **ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً** ﴾ ــ الكهف : ٥١ ــ .. ﴿ **قل لو أن عندى ما تستعجلون به لقضى الأمر بينى وبينكم ، والله أعلم بالظالمين . وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين** ﴾ ــ الأنعام : ٥٨ ، ٥٩ ــ ..

نعم .. لقد تجاورت فى هذا المنهج ، وسبله فى الوعى ، حقيقة : الثقة فى العقل الإنسانى ، على النحو الذى لم يسبق له مثيل فى مناهج ما تقدم ومن تقدم من الرسالات والرسل .. مع حقيقة رفض « الغرور العقلانى » إذا هو تصور القدرة على عقل كل شىء وأى شىء ، وإذا هو تصور أنه هو سبيل الوعى الوحيد .. وعلى ضوء هذه الخصيصة من خصائص هذا المنهج نعى المعنى والدلالة لموقف عمر بن الخطاب وكلماته ، عندما طاف بالكعبة ، وتقدم لاستلام الحجر الأسود تقبيلاً .. فلقد فكر .. فتوقف .. ثم عاد فتقدم ليقيم الشعيرة النبوية بتقبيل الحجر الأسود ، مخاطباً إياه بالكلمات ــ الدالة ــ التى يقول فيها : « والله ! إنى أعلم أنك حجر ، لا تضر ولا تنفع .. ولولا أنى رأيت رسول الله ، ﷺ ، يُقَبِّلُك ما قَبَّلْتُك ؟! .. »

لقد أعمل عقله حتى بلغ بإعماله وعمله نهاية آفاقه كحاسة من الحواس المخلوقة .. ثم أدرك أنه بإزاء شعيرة مما يتلقاه المسلم بالسمع والتفويض وإسلام الوجه لله .. فقال كلماته الجامعة لسبيلى الوعى كليهما .. فسبيل العقل يقطع بأن الحجر لا يضر ولا ينفع .. أما تعظيم الحجر الأسود فِعلّته وحكمته خارج هذا النطاق الذى تحكم فيه العقول ! ..

والذين يغفلون عن هذه الحقيقة ، فلا يسلمون إلا بما تدركه الحواس فى العالم المشاهد والمحسوس . لن يتعدى علمهم علم أولئك الذين عناهم القرآن الكريم عندما قال : ﴿ **وَعْدَ الله لا يخلف الله وَعْده ولكن أكثر الناس لا يعلمون . يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون** ﴾ ـ الروم : ٦ ، ٧ ـ ..

لكننا ـ بمنطق المنهج الإسلامى ـ مدعوون إلى أن نميز بين « منطق » عمر بن الخطاب إزاء « تقبيل الحجر الأسود » ، ومنطق « القدماء » ـ الفلاسفة ـ الذى حكاه ابن رشد ـ إزاء « مبادىء الشريعة » ... فهؤلاء الفلاسفة القدماء قد سَلَّموا ، تقليداً ، بمبادىء الشريعة ، دون عقلها لا لأنها ، برأيهم ، حق وصدق .. وإنما لأن قيامها وإقامتها ومراعاتها فيه تحقيق « مصلحة » هى « حفظ الوجود الإنسانى » ، وفى نفيها والتكذيب بها « بطلان لوجود الإنسان » ، على حين كان تسليم عمر بن الخطاب « بتقبيل الحجر الأسود » ، دون عقله لهذه الشعيرة ، متخذاً صورة « التفويض » ـ فى أمر جزئى ـ لقيامه على « الأصل ـ المعقول » .. فلقد عقل الألوهية الواحدة ، التى هى محور التدين وجوهره ، وعقل صدق الرسالة ، التى هى مصدر البلاغ بالوحى القرآنى والسنة المبينة له ـ فكان عقله لهذه الأصول المعقولة : الجذر الذى غذت الشعيرة غير المعقولة ـ تقبيل الحجر الأسود ـ ثمرة من ثمراته .. « فالتفويض » هنا غير مقطوع الصلات « بالمعقول » ..

فموقف عمر ـ كموقف العقل المسلم ـ على العكس من موقف الفلاسفة القدماء ـ إنما ينطلق من حقيقة أن المعجزات مثلا ، هى « خارق للعادة » وليست « خارقا للعقل والمعقول » لأن القرآن أولا يقيم الدليل العقلى على وجود الله القادر الخالق لكل المخلوقات .. فالحادث لابد له من مُحْدِثٍ غير حادث .. ونظام الكون يقتضى خالقاً عالماً مدبراً حكيماً .. إلخ .. إلخ .. وإقامة الدليل العقلى على وجود الخالق لما هو « عادى » ، يقتضى جواز وإمكان خرق هذا الخالق ـ فى صورة المعجزات ـ لهذا « العادى » .. فالمعجز ، إذن ، من المنطلق الإيمانى ، معقول .. والتفويض فيه تفويض بما اقتضاه ويقتضيه العقل عندما عقل الأصل الذى أثمره واقتضاه ..

على حين كان قول الفلاسفة القدماء ـ الذى حكاه ابن رشد ـ دليلاً على أن عجز العقل غير المؤمن عن تعليل مبادىء الشريعة ـ ومنها المعجزات ، والمغيبات ـ

إنما هو لعدم إيمان هذا العقل .. أما العقل المؤمن ، فإن من مقتضيات إيمانه وسبله ومقدماته عقل وجود الخالق القادر ، الأمر الذى يجعل إيمانه بهذه المبادىء ــ وما فيها من خوارق للعادة ، وأمور لا يستقل العقل بإدراكها ــ ثمرة لعقله للوحى والنقل ، وليس ثمرة لاستقلاله عن الوحى والنقل .. أى ثمرة للعقلانية الإسلامية المتميزة .. « فالتفويض » هنا هو من مقتضيات « العقل والمعقول » ! ..

فمنهج الإسلام ، الذى أنطق عمر مقالته ، هو المنهج الذى لا يذهب به « الغرور العقلانى » إلى الحد الذى ينكر فيه ما لا يستقل العقل بإدراكه وإدراك كنه حقائقه ... المنهج الذى يؤمن بما هو أكثر من عالم الشهادة ... المنهج الذى لا يقف بسبل الوعى عند الحواس ــ والعقل واحد منها ــ .. المنهج الذى يعقل « النقل » فيغدو فيه تصديق « النقل » برهاناً « عقلياً »! .. تلك هى حقيقة منهج الإسلام فى هذا المقام ..

* * *

ولهذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى كان تجاور « النقل » مع « العقل » فى سبله للوعى وتحصيل المعرفة .. وهذا التجاوز ليس تجاوز السكون والانفصال بين سبيلين يستقلان فى الوظائف والموضوعات وميادين الإعمال ، وإنما تجاوز الزمالة والمؤاخاة والتآزر والتساند والاجتماع ، على النحو الذى جعل منهما ــ بالوسطية الجامعة ــ سبيلاً واحداً، يجمع ويؤلف ما يمكن ويجب جمعه من خصائصهما ، الأمر الذى جعل العقلانية الإسلامية متدينة والنقل الإسلامى عقلانيا ؟ ! ...

لقد تفرد المنهج الإسلامى بهذا الإنجاز ، لأن العقلانية فيه لم تكن ثمرة مفردة لإبداع بشرى منبت الصلة بالنقل الدينى والوحى الإلهى .. فهى لم تنشأ فى مناخ لا نقل فيه ولا وحى ، كما كان الحال مع عقلانية اليونان القدماء .. ولا فى مناخ أفرزها لتَنْقُضَ اللاهوت الدينى ، كما هو الحال مع النهضة الغربية الحديثة ... وإنما كانت عقلانية إسلامية دعا إليها النقل الإسلامى ــ القرآن ــ والسنة النبوية ــ لتكون سبيلاً لفقه النقل وتعميق الإيمان به ، وازدياد الوعى بمراميه ، وردّ متشابهاته إلى المحكمات ، وتمييز قطعى الدلالة فى آياته من ظنيها .. فلم تكن ــ فى النشأة ــ معزولة عن هذا النقل ، ولا نقيضاً له أو بديلاً . ثم تبلورت ونمت فى الدفاع عن هذا النقل ضد النزعة « الغنوصية ــ الباطنية » والنزعة « العقلانية ــ المادية » ، ذواتى

الأصول « الهلينية ـ اليونانية » والثمرات الإلحادية ... حتى لقد أصبح ديوان عقلانيتنا ، فى علوم حضارتنا ، هو « علم التوحيد » ـ أصول الدين ـ و« علم أصول الفقه » .. وهما فى المقدمة من علوم الإسلام .. فهى ـ العقلانية الإسلامية ـ مع الكتاب والسنة ـ تنظمها جميعاً « منظومة ونسق البرهنة والاستدلال » ..

وكذلك جاء النقل الإسلامى ، لاليكون بديلا للعقل ، أو مُغْنِياً عنه ، ومستغنياً عن وظائفه .. وإنما جاء هذا النقل ليعتمد العقل مناطا للتكليف به ، والتصديق بحجيته ، والوعى بدلائل إعجازه ، وليرتضيه حَكَماً فيما لابد فيه من التأويل أو التفسير .. بل إننا نستطيع أن نقول إن هذا النقل ـ الذى هو معجزة رسول الإسلام ، عليه الصلاة والسلام ـ قد جاء « معجزة عقلية » ، تميزت فى عقلانيتها هذه وتفردت بها ، عن المعجزات المادية لرسالات الرسل السابقين ...

وإنها لذات مغزى ، فى هذا الباب ، تلك الآيات القرآنية الكثيرة التى ألحت وتلح على أمة الدعوة المحمدية بحقيقة أن الإعجاز الجديد للرسول الخاتم ليس من جنس إعجاز المعجزات المادية ـ ذات الأثر الموقوت والتأثير « المدهش للعقل » ـ التى جاء بها الرسل السابقون ... فمعجزة الإسلام ـ مع خلودها ـ لم تأت « لتدهش » العقل ، فتذهب بقدراته وتشل ملكاته عن العمل العقلى ، وإنما جاءت لتستنفر فيه هذه القدرات وتستفز فيه هذه الملكات والطاقات ، لتتخذ منه السلاح والحَكَم ومناط التكليف .. وليكون ـ للنقل ـ المؤازر الذى يمد نطاقه إلى ما هو أبعد من عالم البسطاء المقلدين ..

هكذا تميزت العقلانية الإسلامية .. وبهذا تميز النقل الإسلامى .. حتى لنستطيع أن نقول إن عبارة « العقلانية الإسلامية » تعنى وتشمل النقل أيضا ، طالما أنها « إسلامية » ! .. وإن عبارة « النقل الإسلامى » تعنى وتشمل العقل أيضا ، طالما عنينا به القرآن الكريم ... وإن عبارة « المعجزة الإسلامية » شاملة ـ بهذا المعنى ـ للنقل والعقل كليهما ! ..

﴿ ولو أنزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين . وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لاينظرون ﴾ ـ الأنعام : ٧ ، ٨ ـ .. **﴿ فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا : لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك ، إنما أنت**

نذير . والله على كل شيء وكيل ﴾ ـ هود : ١٢ ـ .. ﴿ ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه ، إنما أنت منذر ولكل قوم هاد ﴾ ـ الرعد : ٧ ـ ﴿ وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق لولا أنزل عليه ملك فيكون معه نذيراً . أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها ، وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً . انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً ﴾ ـ الفرقان : ٧ ـ٩ ـ .. ﴿ وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا ، لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . يوم يرون الملائكة لابشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً ﴾ ـ الفرقان : ٢١ ، ٢٢ ـ .. ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ﴾ ـ العنكبوت : ٥٠ ـ .. ﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتى بالله والملائكة قبيلاً . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه ، قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولاً ﴾ ـ الإسراء : ٩٠ ـ٩٣ ـ ..

لقد ألحوا فى طلب الآيات ـ المعجزات ـ المادية ، التى « تدهش » العقل وتذهبه وتوقف فعالياته ، لأنهم كانوا على درب آبائهم وأممهم السابقة يسيرون .. ولكن الإسلام لم يستجب لطلبهم هذا ، لأنه كان إيذاناً بطور جديد من أطوار ارتقاء الإنسانية بلغت فيه سن الرشاد .. وصدق الله ورسوله : ﴿ قل : سبحان ربى ! هل كنت إلا بشراً رسولاً ﴾ ؟! .. ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىَّ أنما إلهكم إله واحد ... ﴾ ـ الكهف : ١١٠ ، فصلت : ٦ ـ ... إنه بشر مثلهم فى البشرية ، كما كان الرسل الذين سبقوه .. يُوحَى إليه بمعجزة الإسلام الجامعة للنقل والعقل جميعا .. والمالكة ـ لهذا السبب ـ صلاحيات الخلود ..

* * *

ولأن المنهج الإسلامى ـ كما أشرنا ـ قد امتدت آفاقه وشملت مسئولياته ميادين عالم الغيب الذى تستحيل على لغة الوضع البشرى ـ لغة إنسان عالم الشهادة الدنيوى ـ التعبير الدقيق والوافى عن كنه حقائقه ـ كان إفساح هذا المنهج المكان ـ

فى لغة حديثه عن عالم الغيب هذا ــ « للتمثيل » ، القابل للتفسير والتأويل ...

فالتأويل ، فى المنهج الإسلامى ، سبيل من سبل وعى الإنسان المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التى جاءت بها السمعيات ، واستحالت قدرة اللغة الدنيوية المحدودة على تبيان كنه حقيقتها ..

إن التأويل ــ (فى التعريفات) للشريف الجرجانى (٧٤٠ - ٨١٦ هـ/ ١٢٤٠ - ١٤١٣ م) ــ هو : « صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا بالكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى : ﴿ يخرج الحى من الميت ﴾ ــ الروم : ١٩ ــ إن أراد به : إخراج الطير من البيضة كان (تفسيرا) ، وإن أراد : إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان (تأويلا) .. »

أما عند ابن رشد ، « فهو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوّز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى ... » (فصل المقال) ص ٣٢ . طبعة القاهرة ١٩٨٣ م ــ ..

ولقد وردت الإشارة إلى « التأويل » فى السنة النبوية ، بحديث الصحابى جابر ابن عبد الله ، فى سياق كلامه عن رسول الله ، ﷺ ، عندما قال : « ... ورسول الله بين أظهرنا ، وعليه ينزل القرآن ، وهو يعرف تأويله ... » ــ رواه النسائى وأبو داود وابن ماجة والدارمى ..

وإذا كان علماء الإسلام ومفكروه ، من كل المذاهب والتيارات الفكرية ، قد اختلفت مواقفهم من الإكثار أو الإقلال فى التأويل ، فلقد اجتمعوا على اللجوء إليه سبيلا إلى وعى وتصور مالا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته ، وخاصة إذا كان ذلك فى أمر من أمور عالم الغيب ..

ولقد وجدنا الإمام الغزالى ــ فى كتابه الصغير (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ــ وهو من كتب « المنهج » فى تراثنا ــ .. وجدناه يقدم فى التأويل نظرية يتحدث فيها عن « مراتب الوجود » .. وجود ما أخبر صاحب الشّرعة بوجوده من المغيبات ، ويرى أن لهذا الوجود خمس مراتب ، وأن التصديق بالوجود ، على أى مرتبة من هذه المراتب الخمس ، كاف فى إخراج صاحبه من كفر التكذيب .. ولقد

خلص الغزالى ، بنظريته هذه ، فى مراتب الوجود لأمور عالم الغيب التى جاءتنا بها السمعيات ، خلص إلى أن هذه النظرية كفيلة بإبراء فرق الإسلام من داء « التكفير » الذى ابتلى به الجميع ! ... فبالتصديق بعوالم الغيب ، على أى مرتبة من مراتب الوجود الخمس هذه ، يحصل ويتحصل للمسلم الوعى والمعرفة والتصور لما فى هذا العالم الغيبى من أمور عجزت اللغة عن تقديمها بألفاظ « الحقيقة » فصاغت معانيها فى صور « المجاز » ـ (التأويل) ـ ..

وإذا كنا نحيل على نص الغزالى ـ لطوله ـ فإننا نقتطف منه فقرات تمثل أفكاره الرئيسية فى نظريته عن (التأويل .. ومراتب الوجود) .. يقول ، فى معرض معالجته قضية التصديق والتكذيب لما ورد فى السمعيات عن المغيبات :

« ... الكفر : هو تكذيب الرسول ، ﷺ ، فى شىء مما جاء به . والإيمان : تصديقه فى جميع ما جاء به ... وكل فرقة تكفّر مخالفها وتنسبه إلى تكذيب الرسول ، ﷺ . فالحنبلى يكفّر الأشعرى زاعما أنه كذّب الرسول فى إثبات الفَوْق لله تعالى ، وفى الاستواء على العرش . والأشعرى يكفّره ، زاعما أنه مُشبِّه ، وكذّب الرسول فى أنه ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ ـ الشورى : ١١ ـ والأشعرى يكفّر المعتزلى ، زاعماً أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى ، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له . والمعتزلى يكفّر الأشعرى ، زاعما أن إثبات الصفات يُكثّر القدماء ، وتكذيب للرسول فى التوحيد .

ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما فيه ، فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها فى تكفير بعضها بعضاً .

وحقيقة التصديق : الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول ، ﷺ ، عن وجوده ، إلا أن للوجود خمس مراتب ، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب . فإن الوجود : ذاتى ، وحسى ، وخيالى ، وعقلى ، وشبهى . فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذّب على الإطلاق .. فلنشرح هذه الأصناف الخمسة ، ولنذكر مثالها فى التأويلات : ـ

أما الوجود الذاتى : فهو الوجود الحقيقى ، الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة ، فيسمى أخذه إدراكاً ، وهذا كوجود السماوات

والأرض والحيوان والنبات ، وهو ظاهر ، بل هو المعروف الذى لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه .. وهو لا يحتاج إلى مثال . وهو الذى يجرى على الظاهر ، ولا يتأول .

وأما الوجود الحسى : فهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجودا فى الحس ، ويختص به الحاس ، ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهد النائم ، بل كما يشاهد المريض المتيقظ إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه ... (ومثل) : قول الرسول ، ﷺ : « يؤتى بالموت يوم القيامة فى صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار » ــ رواه البخارى ومسلم والترمذى والدارمى والإمام أحمد ــ فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عَرَض ، أو عَدَم عَرَض ، وأن قلب العَرَض جسما مستحيل غير مقدور ، يُنَزِّل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت ، ويكون ذلك موجود فى حسهم ، لا فى الخارج ، ويكون سببا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك ، إذ المذبوح ميئوس منه .. ومن لم يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشاً فى ذاته ويذبح ....

أما الوجود الخيالى : فهو صور هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك ، فإنك تقدر أن تخترع فى خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته فى دماغك لا فى الخارج ... ومثاله قوله ﷺ : « كأنى أنظر إلى يونس بن متى عليه عباتان قطوانيتان ، يلبى وتجيبه الجبال ، والله تعالى يقول له : لبيك يا يونس » ــ رواه ابن ماجه ــ . والظاهر أن هذا إنباء عن تمثيل الصورة فى خياله ، إذ كان وجود هذه الحالة سابقا على وجود رسول الله ، ﷺ ، وقد انعدم ذلك ، فلم يكن موجوداً فى الحال . ولا يبعد أن يقال أيضا : تَمَثَّلَ هذا فى حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصورة . ولكن قوله : كأنى أنظر ، يُشعِرُ بأنه لم يكن حقيقة النظر ، والغرض : التفهيم بالمثال ، لا عين هذه الصورة ....

أما الوجود العقلى : فهو أن يكون للشىء روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس خارج ، كاليد مثلا ، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها ، وهى القدرة على البطش ،

والقدرة على البطش هى اليد العقلية . وللقلم صورة ، ولكن حقيقته : ما تنقش به علوم ، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية ... ومثل قوله ﷺ . « إن الله ، تعالى ، خمَّر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ـ (طبقات ابن سعد ـ جـ ١ ق ١ ص ٦) ـ ... فقد أثبت لله تعالى يدا . ومن قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هى جارحة محسوسة أو متخيلة فإنه يثبت لله تعالى يدا روحانية عقلية ، أعنى أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها ، دون صورتها . إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطى ويمنع ..

وأما الوجود الشَّبَهى : فهو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ولا بحقيقته ، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته .. ومثاله : الغضب والشوق والفرح والصبر ، وغير ذلك مما ورد فى حق الله تعالى ، فإن الغضب مثلا حقيقته : أنه غليان دم القلب لإرادة التشفى ، وهذا لا ينفك عن نقصان وألم ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً وحسياً وخيالياً وعقلياً نَزَّلهُ على ثبوت صفة أخرى يصدر منها مايصدر من الغضب ، كإرادة العقاب ، والإرادة لاتناسب الغضب فى حقيقة ذاته ولكن فى صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها ، وهو الإيلام .

فهذه مراتب وجود الأشياء .. وهذه درجات التأويلات ..

واعلم أن كل من نَزَّلَ قولا من أقوال صاحب الشرعة على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين ، وإنما التكذيب : أن ينفى جميع هذه المعانى ، ويزعم أن ما قاله لامعنى له ، وإنما هو كذب محض ، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا . وذلك هو الكفر المحض والزندقة . ولا يلزم كفر المتأولين ماداموا يلازمون قانون التأويل ... وكيف يلزم الكفر بالتأويل ، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه ؟! ... » ـ (فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة) ص ٤ ـ ٩ . طبعة القاهرة ١٩٠٧ م ـ ..

* * *

تلك فقرات من الصفحات التى عقدها الإمام الغزالى لنظرية (التأويل ومراتب الوجود) ، والتى مثلت ـ وهى موضع اتفاق من جمهور المتكلمين ـ بالتأويل ـ

سبيل المنهج الإسلامى لوعى ومعرفة ماجاء بالسمعيات الشرعية عن عالم الغيب ، فكانت الإضافة التى يسرت للمنهج الإسلامى ، فى سبل الوعى والمعرفة ، أن يكون له هنا العموم .. فبالنظر .. والتدبر .. والتفكر .. والبينة .. والبرهان .. وبالملاحظة .. والتجريب .. والاستقراء .. والقياس .. وبالتمثيل .. والتأويل . وتعدد مراتب الوجود ــ الذاتى ، والحسى ، والخيالى ، والعقلى ، والشبهى ــ تصبح سبل الوعى والمعرفة : عدسة لامّة وجامعة ، تمتد بالمنهج الإسلامى فى المعرفة إلى كل ميادين عالمى الشهادة والغيب جميعاً ، على تفاوت فى سبل الوعى يحدده التفاوت فى موضوعه والعالم الذى يقوم فيه ...

بقى أن نقول ــ فى ضبط « سبل التأويل » ــ كواحد من سبل الوعى والمعرفة فى منهج الإسلام ــ :

● إن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه فى وعى بعض الأوصاف لبعض الجزئيات فى المغيبات .. وليس فى أصول الشريعة ومباديها .. لأن الإيمان بهذه الأصول إنما هو ثمرة للتصديق بالألوهية وبالنبوة .. وهو تصديق نكتسبه على النحو الذى جاء فى « النقل ــ المعقول » ..

● وإن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه فيما لا يستقل العقل بإدراك كنهه ، لا ليبلغ بنا إدراك الكنه والحقيقة المرادة .. وإنما مبلغ الغاية منه هو تحقيق تصور ما لدى المتأوِّل عن الأمر المتأوَّل .. وذلك بدليل اختلاف التأويلات للمتأوَّل الواحد .. فهو تيسير لتصور الموجودات التى أخبر عنها الوحى فى عالم الغيب ، والتى يعجز العقل وحده عن إدراك كنهها ، وتعجز اللغة ــ كوعاء ــ عن احتواء الحقيقة الكاملة لمضمونها ...

ذلك هو مبلغ الغاية من التأويل كسبيل من سبل الوعى فى منهج الإسلام .

* * *

خامسا - الوسطية الجامعة

فى الوسطية الإسلامية تتمثل السمة والقسمة التى تعد ، بحق ، أخص ما يختص به المنهج الإسلامى عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات .. بها انطبعت الحضارة الإسلامية فى كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات .. حتى لنستطيع أن نقول إن هذه الوسطية ، بالنسبة للمنهج الإسلامى ــ وحضارته ــ هى عدسته اللامّة لأشعة ضوئه ، وزاوية رؤيته كمنهج ، وزاوية الرؤية به أيضا ! ..

وهى قد بلغت وتبلغ هذا المقام لأنها ، بنفيها الغلو الظالم والتطرف الباطل ، إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات .. تمثل الفطرة الإنسانية فى بساطتها ، وبداهتها ، وعمقها ، وصدق تعبيرها عن فطرة الله التى فطر الناس عليها .. إنها صبغة الله ، أراد ، سبحانه وتعالى ، لها أن تكون صبغة أمة الإسلام ، وأخص خصوصيات منهج هذا الدين .. فقال : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً** ﴾ ــ البقرة : ١٤٣ ــ .. إنها الحق ، بين باطلين .. والعدل ، بين ظلمين .. والاعتدال ، بين تطرفين .. والموقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال ، الرافض للغلو ــ إفراطاً أو تفريطاً ــ لأن الغلو ، الذى يتنكب الوسطية ، هو انحياز من الغلاة إلى أحد قطبى الظاهرة ، ووقوف عند إحدى كفتى الميزان ، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعة ! ..

والوسطية الإسلامية الجامعة ، ليست مايحسبه العامة ، من المتعلمين والمثقفين : انعدام الموقف الواضح والمحدد أمام المشكلات والقضايات المشكلة .. لأنها هى الموقف الأصعب ، الذى لاينحاز الانحياز السهل إلى أحد القطبين وفقط .. فهى بريئة من المعانى « السوقية » التى شاعت عن دلالات مصطلحها بين العوام ..

وهى ، كذلك ، ليست « الوسطية الأرسطية » ،كما يحسب كثير من المثقفين ودارسى الفلسفة الغربية وطلابها ، لأن الوسطية الأرسطية ، التى رأى بها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م) أن الفضيلة هى وسط بين رذيلتين .. هى فى العرف الأرسطى أشبه ماتكون ، فى توسطها ، « بالنقطة الرياضية » التى تفصلها عن القطبين ـ الرذيلتين ـ مسافة متساوية ، تضمن لها التوسط والوسطية .. إنها نقطة رياضية ، وموقف ساكن ، وشيء آخر لاعلاقة له بالقطبين اللذين تتوسطهما ... وليست هكذا الوسطية فى منهج الإسلام ..

إنها ، فى التصور الإسلامى : موقف ثالث ، حقاً .. وموقف جديد ، حقاً .. ولكن توسطه بين النقيضين المتقابلين لايعنى أنه منبتّ الصلة بسماتهما وقسماتهما ومكوناتهما .. إنه مخالف لهما ، ليس فى كل شيء ، وإنما خلافه لهما منحصر فى رفضه الانحصار والانغلاق على سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها .. منحصر فى رفضه الإبصار بعين واحدة ، لاترى إلا قطباً واحداً ! .. منحصر فى رفضه الانحياز المغالى ، وغلو الانحياز ! .. ولذلك ، فإنها ، كموقف ثالث ، وجديد ، إنما يتمثل تميزها ، وتتمثل جدتها فى أنها تجمع وتؤلف مايمكن جمعه وتأليفه ـ كنسق غير متنافر ولا ملفق ـ من السمات والقسمات والمكونات الموجودة فى القطبين النقيضين كليهما .. وهى لذلك : وسطية « جامعة » تتميز ، فى التصور الإسلامى ، والمنهج الإسلامى عن تلك التى قال بها حكيم اليونان .

إن « العدل » ـ والوسطية هى العدل بين ظلمين ـ لايعتدل ميزانه بتجاهل كفتيه ، والانفراد دونهما .. كما أنه لايعتدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين .. وإنما يعتدل بالوسطية التى تجمع الحكم العادل من حقائق ووقائع وحجج وبينات الفريقين المختصمين ـ كفتى الميزان ـ .. ولهذا كان قول الرسول ، ﷺ : « الوسط : العدل . جعلناكم أمة وسطا » ـ رواه الإمام أحمد ـ ..

و « الكرم » ـ وهو وسط ـ ليس غريبا تماما عن القطبين النقيضين : « الشح »

و « الإسراف » .. وإنما هو جامع منهما سمات ومكونات هذا الموقف ـ الكرم ـ الجديد .. إنه جامع « للتدبير » و « للبذل والعطاء » ..

وكذلك « الشجاعة » نجدها مغايرة لكل من « الجبن » و « التهور » لا على النحو التام فى المغايرة ، وإنما على النحو الذى رفض الانحياز لقطب واحد ، فجمع منهما « الحذر » و « الإقدام » ، ليكون الموقف الوسط الجديد ..

فى ضوء هذا المضمون الإسلامى لمصطلح « الوسطية » ـ وهو المضمون الذى ميزها بوصف « الجامعة » ـ نقرأ كل الآيات القرآنية التى أشارت إلى هذه الخصيصة من خصائص المنهج الإسلامى والدين الإسلامى وصفات الأمة الوسط .. أمة الإسلام .. ﴿ **والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما** ﴾ ـ الفرقان : ٦٧ ـ .. ﴿ **ولا تجعل يديك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً** ﴾ ـ الإسراء : ٢٩ ـ .. ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ ـ البقرة : ١٨٥ ـ .. أى الاعتدال ، الرافض لغلو الإفراط والتفريط .. فلا الرهبانية المسيحية والنُسُك الأعجمى ، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل من التكاليف ..

وفى ضوء هذا المضمون نقرأ ، أيضاً ، أحاديث الرسول ، ﷺ : « إن هذا الدين متين ، فأوغلوا فيه برفق » ـ رواه الإمام أحمد ـ .. « إن دين الله ، عز وجل ، يسر » ـ رواه البخارى والنسائى والإمام أحمد ـ .. « إنكم أمة أريد بكم اليسر ، وإن خير دينكم أيسره » ـ رواه الإمام أحمد ـ .. « إن الله ، عز وجل ، لم يبعثنى معنفاً ، ولكن بعثنى معلماً ميسراً » ـ رواه مسلم والإمام أحمد ـ .. « وعن عائشة ، رضى الله عنها : ماخُيّر رسول الله ، ﷺ ، بين أمرين فى الإسلام إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً ، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه .. » ـ رواه البخارى ومسلم وأبو داود ومالك ـ فى الموطأ ـ والإمام أحمد ـ .. ـ فهذا الإثم ـ الذى كان الرسول ، ﷺ ، أبعد الناس عنه هو المرفوض من سمات القطبين المتناقضين ، لأنه الظلم والباطل والتطرف ، المنحاز بعيداً عن العدل والحق واليسر والاعتدال ـ .. وصدق رسول الله ، ﷺ : « إياكم والغلو فى الدين ، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو فى الدين » ـ رواه النسائى وابن ماجة والإمام أحمد ـ ..

هكذا نجد « الوسطية الجامعة » هى صبغة الله .. وإرادته لأمة الإسلام ..

والفطرة الإسلامية المطهرة من العوارض والآفات .. وعدسة رؤية المنهج الإسلامى لكل شىء أصولاً كانت أو فروعاً ....

***

وإذا نحن شئنا معرفة الامتياز العظيم الذى تمثله « الوسطية الجامعة » وتحققه للمنهج الإسلامى .. والشمول الذى تبلغه تأثيراتها ، عندما تُراعى ، وتوضع فى الممارسة والتطبيق ، فإننا نستطيع ذلك عندما ندرك كيف مثلت هذه الوسطية ، وتمثل ، بالنسبة للحضارة الإسلامية ، طوق النجاة من تمزق وانشطارية وثنائية « المتقابلات المتناقضة » ، على النحو الذى حدث فى حضارات أخرى .. وفى الحضارة الغربية على وجه التحديد ..

فبهذه الوسطية الجامعة لم تعرف « الفكرية الإسلامية » ـ عندما التزمت بها ـ ذلك التناقض الذى لم يجد له حلاً ، بين : الروح والجسد .. الدنيا والآخرة .. الدين والدولة .. الذات والموضوع .. الفرد والمجموع .. الفكر والواقع .. المادية والمثالية .. المقاصد والوسائل .. الثابت والمتغير .. القديم والجديد .. العقل والنقل .. الحق والقوة .. الاجتهاد والتقليد ... إلى آخر الثنائيات ـ إن كان لها آخر ؟! ـ التى ـ عندما افتقد منهج النظر إليها قسمة « الوسطية الجامعة » ـ حدث الانقسام الحاد والشهير فى فلسفة الحضارة الغربية إلى « ماديين » و « مثاليين » منذ جاهليتها اليونانية وحتى نهضتها الحديثة ..

لقد مثلت هذه « الوسطية الجامعة » ، لفكريتنا الإسلامية ـ عند الذين التزموها ـ طوق النجاة من هذه الثنائية وتمزقها .. وشمل فعلها هذا كل ميادين النظر التى شهدت ظواهرها استقطاب الأقطاب المتقابلة والمتناقضة ..

وتلك حقيقة ، يحسن أن نضرب لها بعض الأمثال ....

* * *

١ - الفكر .. والمادة

فى المسيرة الفلسفية للحضارة الغربية ، منذ الفيلسوف اليونانى (ديموقريطس) Demokritos (القسم الخامس ق . م) وحتى عصرنا الراهن ، انقسمت فلسفتها وفلاسفتها إلى « مادية » و « مثالية » و « ماديين » و « مثاليين » .. وذلك بسبب الاختلاف حول علاقة « الفكر » بـ « المادة » ، وأيهما له الأولوية فى الوجود والتأثير ..

« فالمادية » ترى الفكر انعكاساً للمادة وأحد إفرازاتها .. ولذلك كان نفيها وإنكارها دور السماء ــ أى الدين والوحى ــ فى عالم الأفكار .. وعلى النقيض من ذلك كان موقف « المثالية » التى جعلت الأولوية للفكر فى الوجود ، ومن ثم أفردته بالتأثير ، منكرة دور « الواقع ــ المادة » فى عالم الأفكار ..

أما فى الإطار الإسلامى ، ومنهجه وفكريته وحضارته ، فإننا لم نشهد أثراً لهذا الانقسام .. وليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفى من هذه الثنائية التى بلورت فى الغرب تياراً « مادياً ــ ملحداً » وآخر «مثالياً ــ مؤمناً» على امتداد تاريخه الطويل .. ليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفى من هذه الثنائية ومن انشقاقها .. لأن « الوسطية الإسلامية الجامعة » قد أقامت للتصور الإسلامى علاقة ورابطة بين « الفكر » و « المادة ــ الواقع » عصمته من تلك الثنائية وانشقاقها .

ونحن لو تأملنا فى لحظات البدء التى شهدت نزول الروح الأمين على قلب الصادق الأمين بآيات الكتاب المبين ، فإننا نستطيع أن نمسك بالأطراف الأولى للخيوط الأولى التى أقامت ــ بالوسطية الجامعة ــ تلك العلاقات الوثقى ما بين « الفكر » و « الواقع » ..

□ لقد جاء محمد ، ﷺ ، برسالته ــ (الفكر) ــ على « فترة من الرسل » .. أى إن « الواقع » كان يتطلع إلى هذا « الفكر » يطلبه ويتطلبه ...

□ وكان أهل الذكر ، فى تلك الفترة ، يعبرون عن إفراز « الواقع » لعلامات استفهام بقيت دون أجوبة .. وعن شوق هذا « الواقع » إلى « فكر » جديد ..

كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة بعبارة تفصح عن انتظارهم « لنبى قد أطل زمانه » ؟ ! ...

□ ونفر من خاصة أهل النظر ، فى ذلك الزمان وذلك المكان ـ وهم الذين عرفوا بالحنفاء ـ قد ذهبوا يجتهدون فى لملمة بقايا ديانة إبراهيم وإسماعيل ، عليهما السلام ، بحثا عن أجوبة « الفكر » على أسئلة « الواقع » ـ وذلك بعد أن افتقدوا هذه الأجوبة فى اليهودية والنصرانية بعد تحريفهما ـ ... ولقد عرف تاريخ تلك الفترة سعى هذا النفر من الحنفاء على الدرب الذى يربط ما بين « الواقع : الطالب » وبين « الفكر : المطلوب » .. عرف : زيد بن عمرو بن نفيل (١٧ ق . هـ - ٦٠٦ م) الذى رفض عبادة الأوثان ، وحرم الخمر على نفسه ، وحاور الأحبار والرهبان فلم يجد لديهم « الفكر : المطلوب » لـ « الواقع : الطالب » .. ثم مات وهو فى طريق البحث عن الحقيقة .. فقال عنه الرسول ، ﷺ : « إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده » ! .. وعرف الحنفاء كذلك : أبا ذرٍّ الغفارى (٣٢ هـ ٦٥٢ - ٦٥٣ م) واحداً منهم ، آمن بالله الواحد ، وصلى له ، قبل بعثة النبى ، ﷺ ، بثلاث سنوات ! .. ـ (صحيح مسلم) بشرح النووى جـ ١٦ ص ٢٧ . طبعة محمود توفيق ـ القاهرة ـ ..

تلك كانت ملابسات لحظات البدء « للفكر » الإسلامى ، وعلاقته ـ يومئذ « بواقع » ذلك التاريخ ... فكيف كانت العلاقة ؟ .. وكيف أقامت الوسطية الإسلامية بين « الفكر » و « الواقع » علاقة جامعة ، نفت وتنفى تلك الثنائية الانشطارية التى عرفها الغرب فى هذا الميدان ؟ ..

لقد كان « الواقع » يطلب ويتطلب « الفكر » ويفرز « علامات الاستفهام » ... لكنه لم يفرز « الفكر » ولم يعكس « الأجوبة » على علامات الاستفهام .. كان له دوره فى استدعاء الفكر ، لكنه لم يبدعه كإفراز أرضى واجتماعى له .. وإنما نزل الوحى من السماء بالعقيدة الخالدة ـ مُصدقاً بها الرسالات السابقة ـ ونزل بالشريعة التى تجيب على علامات استفهام الواقع ـ بالفلسفات والكليات وتحديد المقاصد والحدود ـ وتفتح الباب للعقل ـ عندما يتفاعل مع الواقع ـ ليبدع ويطور ويحسن فى التفاصيل والجزئيات والنظم والمؤسسات ـ الفروع المتعلقة بالمتغيرات ـ ...

« فالواقع » : يستدعى .. ويطرح علامات الاستفهام فيهيىء المناخ ومسرح الأحداث للفكر الجديد .. و « الفكر » ـ فى أصوله ـ إلهى .. وليس إفرازاً اجتماعياً لهذا « الواقع » .. وفى ضوء هذه الحقيقة نفهم لماذا نزل القرآن الكريم مُنَجَّماً ، على امتداد عمر سنوات البعثة الثلاثة والعشرين .. ونفهم العلاقة بين الآيات التى كان ينزل بها الوحى وبين « واقع » أسباب النزول ..

وإذا كان هذا هو حال « الأصول » و « مبادىء الشريعة » وفلسفتها وحدودها ومقاصدها .. وهى التى نزلت من السماء ، استجابة « للواقع » ودون أن يفرزها هذا الواقع أو يعكسها .. فإن « الفروع » من هذا الفكر ـ سواء على عهد البعثة ـ أو فيما تلا ذلك من سنوات ـ قد عرفت علاقات « بالواقع » أكثر من علاقات الإجابات على علامات الاستفهام .. فهذه « الفروع » والتفاصيل والجزئيات والسياسات والأحكام المعللة بعلل غائية ، والتى تدور مع عللها وجوداً وعدماً ، والتى ترتبط فى الوجود والتغير بالأعراف المتغيرة والعادات المتبدلة ـ أى القطاع الكبير من فقه الفروع ـ فقه المعاملات ـ .. هذا القطاع من « الفكر » الإسلامى قد جاء ثمرة لتفاعل « الأصول » ـ التى هى وضع إلهى ـ مع « الواقع » المعاش ، فى بوتقة العقل المسلم .. فكانت له بالواقع علاقة أكبر وأكثر وأوثق من علاقة « فكر الأصول » بهذا « الواقع » .. هنا ـ فى « الفروع » ـ نجد « للواقع » دوراً فى تحديد لون « الفكر » ، لانجد له فى « الأصول » ، الخالصة للوضع الإلهى ... وفى ضوء هذه الحقيقة ـ المتعلقة « بالفروع » ـ نفهم معنى النسخ فى الشرائع دون العقائد ، وفى آيات الأحكام دون شعائر العبادات ، وفى أحكام المتغيرات ، المرتبطة بالعلل والعادات والأعراف والمصالح المتغيرة ، دون مايتعلق بالثوابت من الأحكام .. « فللواقع » دور وتأثير فى « فكر » هذه « الفروع » جاء من تفاعله مع « الأصول » فكان له فيها مازاد ويزيد على مجرد « الاستدعاء » ! ..

ولقد جعل لهذه العملية استمراريتها ، بعد عصر الوحى والبعثة ، مااقتضته الرسالة الخاتمة ، من الوقوف فى أمر المتغيرات عند إجمال الفلسفات والمقاصد ـ على حين فصّلت فى الثوابت الدينية وما تعلق بحقوق الله ... ففتحت بذلك الباب للاجتهاد الدائم والتجديد المستمر فى فقه الفروع المتعلق بالمتغيرات ، على ضوء « الأصول » التى تتفاعل مع « الواقع » الجديد ، فتكون « الفروع » ثمرة فكرية

جديدة لتفاعلهما الدائم دوام التطور ، كسنة من سنن الله فى هذا الوجود ..

هكذا تميزت علاقة « الفكر » « بالواقع » فى تصور الإسلام ومنهجه ... فلا الفكر وحده ، ولا الواقع وحده ، هو المنفرد بالفعل والتأثير .. « فالأصول » الإلٰهية ، لم يفرزها « الواقع » ، رغم أنه استدعاها لتجيب على ما أفرز من علامات الاستفهام .. و « الفروع » الوثيقة الصلة « بالأصول » و « بالواقع » جاءت ثمرة لتفاعلهما فى بوتقة العقل الإنسانى ، ولم ينفرد أى من « الأصول » أو « الواقع » بإفرازها .. فبين « الفكر » و « الواقع » فى المتغيرات الدنيوية « حوار » و « تفاعل » و « خلق » و « إبداع » مواكب لتغيرات الواقع واجتهادات الفكر التى تبحث لمتغيراته عن أحكامها المستنبطة من الأصول ، وعن قوانينها التى تحكم هذه الحركة الواقعية التى هى سنة من سنن الله . ونحن إذا شئنا « شهادات » واقعية تطبيقية على أن هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى ـ والخاصة بالعلاقة بين « الفكر » و « الواقع » ـ قد عرفت طريقها فأبدعت إبداعها فى البناء الحضارى الإسلامى ..

فإننا نستطيع أن نستأنس بشهادة عالم قديم ـ هو جابر بن حيان (٢٠٠ هـ ـ ٨١٥ م) ـ وبشهادة فيلسوف حديث ـ هو جمال الدين الأفغانى ..

● فجابر بن حيان ـ وهو المبدع فى العلوم الطبيعية ـ يتحدث عن علاقة « الفكر » ـ « العلم » ـ « بالواقع » ـ « العمل » ـ فيرى ضرورة سبق العلم للتجربة والعمل .. ويرى ـ فى ذات الوقت ـ اكتمال العلم بواسطة التجربة والعمل .. على النحو الذى رأيناه فى سبق « الأصول » معالجة « الواقع » ، مع تفاعل « الفروع » « بالواقع » ، وتطورها بتطوره ، يقول جابر : « إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم ... فيكون فى التجربة كمال العلم ... إن كل صناعة لابد لها من سبوق العلم فى طلبها للعمل ، لأنه إنما هو إبراز ما فى العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لاغير ... إن العلم سابق أول ، والعمل متأخر مستأنف ، وكل من لم يسبق إلى العلم لم يمكنه إتيان العمل ... » ـ (منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية) ص ١٢٦ ـ ١٢٧ ـ تأليف : د. جلال محمد عبد الحميد موسى ـ طبعة بيروت ١٩٧٢ ـ ..

● أما جمال الدين الأفغانى ، فإنه يصور علاقة « الحوار » و « التبادل » ، فى التأثير

والتأثر ، بين « الفكر » و « المادة » ، عندما يقول : « فكل شهود - (أى ملاحظة - وفى الملاحظة فكر أولى) - يحدث فكراً ، وكل فكر يكون له أثر فى داعية يدعو إليها ، وعن كل داعية ينشأ عمل ، ثم يعود من العمل إلى الفكر . دَوْر يتسلسل ، ولا ينقطع الانفعال بين « الأعمال » و « الأفكار » ما دامت الأرواح فى الأجساد ، وكل قبيل هو للآخر عماد ، آخر الفكر أول العمل ، وأول العمل آخر الفكر » - (خاطرات جمال الدين الأفغانى) ص ٣٢٢ . طبعة بيروت ١٩٣١ م - ..

تلك هى علاقة « الفكر » بـ « الواقع » ، تميزت - بالوسطية الجامعة - فى المنهج الإسلامى ، عنها فى الحضارة الغربية .. فبرىء الموقف الإسلامى إزاءها من الثنائية والانشطار .

* * *

٢ - اكتمال الدين .. وتجديده

« اكتمال الدين » .. و « تجديده » .. وبتعبير آخر : « السلفية » .. و « التجديد » .. مصطلحان يرمزان ـ فى عرف البعض ـ إلى نسقين متقابلين ، بل ومتناقضين ، فى الرؤية والنهج والتفكير .. والذين ينظرون إلى فكرنا الإسلامى بمناهج الفكر الغربى لا يتصورون علاقة وفاق أو اتفاق أو تكامل بين « اكتمال الدين » وبين « تجديده » ، أو بين « السلفية » وبين « التجديد » .. ففى الفكر الغربى كانت « السلفية » ـ الأرثوذكسية ـ هى الوقوف عند الأصول ـ حتى لقد سميت هناك « الأصولية » ـ على النحو الرافض لأى اجتهاد أو تجديد .. كما كان التجديد والاجتهاد ثورة تأتى على هذه « السلفية ـ الأصولية ـ الأرثوذكسية » من القواعد والأساس .

لكن منهجنا الإسلامى ـ بوسطيته الجامعة ـ لم يعرف ولن يعرف ـ إذا نحن التزمنا إعماله هذه الثنائية الانشطارية التى تقيم التقابل والتضاد بين « اكتمال الدين ـ والسلفية » وبين « الاجتهاد فيه والتجديد له » ..

إننا نتلو فى آيات القرآن الكريم قول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿ **اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون ، اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً** ﴾ ـ (المائدة : ٣) ..

ونقرأ فى السنة النبوية الشريفة ، قول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » ـ رواه أبو داود ـ .. فلا نشعر ـ بالمنهج الإسلامى ـ ووسطيته الجامعة ـ أن هناك تناقضا بين اكتمال الدين بتمام الوحى وختام النبوة ، وبين التجديد الدائم أبداً لهذا الدين الذى اكتمل بختم الوحى وتمام القرآن الكريم ..

ذلك أن الدين : عقيدة وشريعة .. والعقيدة فيه هى الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر .. والشريعة فيه كل ماينتهجه المسلم ويسلكه كى يعتقد هذه العقيدة ولكل من العقيدة والشريعة أصول وقواعد وأركان ، وهى جميعها قد اكتملت بتمام الوحى الذى اكتمل به الدين .. لكن الإنسان المسلم ، بحكم خلافته

عن الله ، سبحانه وتعالى ، فى عمارة الأرض وسياسة المجتمع وتنمية العمران ، لابد له ـ وهو ينجز مهمة خلافته هذه ـ من إقامة أبنية أخرى يبدعها هو فوق هذه الأصول والقواعد والأركان .. وهذه الأبنية ـ الفروع للأصول ـ والتى تتغير وتتجدد وتتطور تبعا للمصلحة ووفقا لمقتضيات الزمان والمكان ـ إذا كانت متسقة مع مقاصد الأصول وغايات القواعد وحدود الأركان ـ فهى تجديد فى نطاق وآفاق وتأثيرات هذه الأصول والقواعد والأركان ... فالأصول الثوابت قد اكتملت باكتمال الدين ، بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة منها دائمة النمو والتغير والتطور ، شاهدة على دوام التجديد ، وعلى العلاقة بين هذا التجديد وبين الثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والأركان ..

ولوضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى ، كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامى على امتناع الاجتهاد فى الأصول ، ففيها وعليها قامت وحدة الأمة ، منذ اكتمال الدين بختم الرسالة .. وكان اتفاقها ، كذلك ، على أن الاجتهاد الإسلامى مجاله « الفروع » .. فهو ، عندئذ ، يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والأحكام .. ويحل أحكاما جديدة ـ أى فروعا جديدة ـ محل أحكام تجاوزها الواقع الذى تغير والعادات التى تبدلت ، عندما تكون هذه الأحكام ذات علل غائية ، تدور معها وجوداً وعدماً .. بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم فى الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان إذا علاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف .. ففى الأصول وللقواعد أيضاً ، تجديد ـ بهذا المعنى ـ .. وهو الذى جعل حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يتحدث عن « تجديد الدين » ، وليس تجديد « فكر المتدينين بالدين » ! ..

فليس « التجديد » ، إذن نقيضا لـ « اكتمال الدين وثباته » بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة ، والأمور المستحدثة ، والضمان لبقاء « الأصول » صالحة دائما لكل زمان ومكان .. أى أنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة خالدة ، ولولا مده الفروع الجديدة إلى الجديد من المحدثات ـ وإقامة الخيوط الجديدة بين الأصول الثابتة وبين الجديد الذى يطرحه تطور الحياة .. ولولا تجديده الدائم الذى يجلو الوجه الحقيقى والجوهر النقى لأصول الدين وثوابته .. لولا دور التجديد هذا فى حياة الإسلام ومسيرته لنسخت وطمست هذه الأصول ،

إما بتجاور الحياة الممتدة لظل الفروع الأولى والقديمة ـ فيعرى هذا الامتداد الجديد من ظلال الإسلام ـ .. أو بتشويه البدع ـ عندما تتراكم ـ لجوهر هذه الأصول ..

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية ، وتجمع ، بين « اكتمال الدين » وبين « تجدده » .. وربطت بين « السلفية » وبين « التجديد » .. ونحن إذا نظرنا إلى ذاتنا الحضارية بمنهجنا الإسلامي ، فسنجد أن في « سلفيتنا » ـ وهي التي تعني : العودة إلى الأصول ـ سنجد أن فيها اجتهاداً يميز بين الجوهر ـ جوهر الوضع الإلهي للدين ـ وبين الإضافات والنواقص والبدع التي طرأت وعدت على جوهره وأصوله .. وسنجد أن في « اجتهادنا » ـ الذي هو استنباط الأحكام الجديدة للواقع الجديد ـ سنجد أن في هذا الاجتهاد : سلفية ، تستحضر الأصول والمبادىء والمقاصد ، لنرى الواقع الجديد في ضوئها ، ونستخرج له منها الأحكام الجديدة .. ففي السلفية : تجديد .. وفي التجديد : سلفية .. وكل المجددين في مسيرتنا الحضارية ـ كانوا سلفيين ! ..

إن سلفيتنا ليست هي الأرثوذكسية المسيحية ، التي وقفت وتقف عند تقديم الأصول ـ وقفة جمود وسكون ـ رافضة للجديد وللتجديد .. وإنما سلفيتنا : التزام بالأصول وعودة للمنابع الجوهرية والنقية .. ورفض ونفض لركام الإضافات والنواقص والبدع عن الجوهر الإلهي للدين ، حتى تنبت أصوله الفروع الجديدة التي يستظل بها الواقع الجديد .. واستضاءة وإضاءة للواقع المعاصر بهذا الجوهر الإلهي الثابت .. فهي إذن ، عين التجديد ، وليست مقابلا له ولا نقيضا .

* * *

٣ - النص .. والاجتهاد

فى الفكر « الإسلامى » وجد ويوجد من يقيم تناقضاً بين « النص » وبين « الاجتهاد » .. ولقد شاعت على ألسنة هذا الفريق ، وفى كتاباتهم ، تلك المقولة : « أنه لا اجتهاد مع النص » .. هكذا قيلت وتقال بتعميم وإطلاق ، جعلنا ، بالفعل ، أمام تناقض حاد .. فوجود « النص » يمنع ويلغى وجود « الاجتهاد » ووجود « الاجتهاد » لايتأتى ولا يقوم إلا إذا انعدمت « النصوص » ..

ونحن نسأل ، ونبحث ، عن موقف « المنهج الإسلامى » من هذه المقولة التى شاعت وتشيع فى قطاع كبير من « الفكر الإسلامى » ؟ ..

بادىء ذى بدء ، فإن الاجتهاد ــ هو بذل المجتهد ــ الذى يستجمع شروط الاجتهاد ــ وسعه ، واستفراغه جهده فى طلب المقصود ، من جهة الاستدلال ، ليحصل له ظن بحكم شرعى .. وميدان هذا الاجتهاد هو فروع الشريعة ، يستنبطها المجتهد من أصولها التى اكتملت فى النصوص المقدسة ، مبادىء وقواعد وأركاناً ضمها القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة ، المبينة والمفصلة لمجمل القرآن ، والتى لها فيه معنى أو مبنى .. فالاجتهاد ، إذن ، ليس بعيداً عن النص ، وليست غيبة النص شرطاً فى وجوده ، بل إنه لامكان له إذا لم تكن هناك نصوص ــ هى المبادىء والأصول ــ يستخرج منها المجتهد ، بالاجتهاد ، الجزئيات والفروع .. فالتناقض بينهما ، واقتضاء وجود أحدهما نفى للآخر ، ليس من بادى الرأى ، كما يحسب الذين يرددون ، بتعميم وإطلاق مقولة : « إنه لا اجتهاد مع النص » ! .

بل إننا نقول إن العلاقة بين « النص » وبين « الاجتهاد » هى علاقة التلازم والمصاحبة ، دائما وأبدا ، وبتعميم وإطلاق ! .. ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامى أمام النص الإسلامى ، كتاباً وسنة ، لايعدو أن يكون واحداً من المواقف الآتية :

أ - أن يكون النص « ظنى الثبوت » .. وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى « ثبوت » هذا النص ..

ب - أن يكون النص « ظنى الدلالة » .. وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى « دلالة » هذا النص ..

جـ - أن يكون النص « ظنى الدلالة والثبوت » .. وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى « دلالته وثبوته » كليهما ..

د - أن يكون النص « قطعى الدلالة والثبوت » .. وهذا هو الذى يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذى يرفع عن المنهج الإسلامى خطأ وخطر المقولة التى تزعم أن وجوده يعنى عدم الحاجة إلى الاجتهاد .. ذلك أن وجود النص « قطعى الدلالة والثبوت » لا يغنى عن الاجتهاد .. وإنما حقيقة الأمر هى تحديد « طبيعة » و « حدود » الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعى الدلالة والثبوت ..

● فالاجتهاد فى فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أى نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت ..

● والاجتهاد فى استنباط الجزئيات والفروع من النص ، قطعى الدلالة والثبوت ، يعنى التلازم الضرورى بين هذا النص وبين الاجتهاد ..

لكن الأمر الذى أثار ويثير اللبس فى هذا المقام إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التى تعلقت بالثوابت الدينية ، وتلك التى تعلقت بالمتغيرات الدنيوية .. ففى النصوص التى تعلقت بالثوابت الدينية - من عقيدة وشريعة .. فى علوم عالم الغيب .. وشعائر العبادات ، والأمور التعبدية التى استأثر الله ، سبحانه وتعالى ، بعلم حكمتها .. ومن ثوابت الواجبات والحقوق الدنيوية - كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها - .. فى مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام .. فالاجتهاد قائم ، حتى مع هذه النصوص ، قطعية الدلالة والثبوت ، والمتعلقة بالثوابت ، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود .. إن الأحكام المستخرجة ، بالاجتهاد ، من الدلالات القطعية لهذه النصوص ، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها ، بدعوى جواز الاجتهاد فيها .. لأن الاجتهاد فى هذه النصوص ومعها - مع قيامه ووجوده ولزومه - لا يجوز أن يتعدى حدوده .. حدود الفهم والاستنباط والتفريع والتحرير .. ومحظور عليه التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال .. وليس هذا « حجر إسلامى » على العقل المسلم المجتهد ، وإنما لأن هذه النصوص - بعد مجيئها قطعية الدلالة والثبوت - إما أنها تعلقت « بثوابت » فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو استبدالها ، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد فى الدين إلى « نسخ

الدين » ! .. وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية ، التى لا يستقل العقل الإنسانى بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها ، فلابد فيها من الوقوف عند دلالات النص ، وإلا دخلنا فى إطار « العبث » الذى لا يجوز أن يسمى « اجتهاداً » بحال من الأحوال ..

أما النصوص ، قطعية الدلالة والثبوت ، والتى تعلقت بأمور دنيوية ، هى من المتغيرات ، المعللة بعلة غائية .. فتلك هى التى يثير الموقف منها اللبس الذى نعالجه الآن .. وفى اعتقادى أن هذا اللبس قائم فى نطاق « عوام الفكر الإسلامى » وحدهم ، لأنه - كما سنرى - ليس له منطق أو حجة أو أساس .

● فالنصوص الدينية التى جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد ، فى المتغيرات الدنيوية ، ليست - كما تشهد بذلك بداهة الفطرة - ليست مرادة لذاتها ، وإنما هى مرادة لعلتها وغاياتها ومقاصدها ، وهى تحقيق مصالح العباد .. فهى - أى أحكامها المستنبطة منها - تدور مع هذه العلة الغائية - المصلحة - **وجوداً وعدماً** ... ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص فى فكرنا الإسلامى على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التى ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت ، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص ، وتم عليها إجماع فى العصر الذى سبق **تَغَيُّر العلة وتَبَدُّل العادة** .. فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذى يثمر حكما جديدا ، يحقق المصلحة ، التى هى الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية ..

● ثم - وهذا هام **جداً** فى هذه القضية - إن الاجتهاد مع وجود هذا النص ، قطعى الدلالة والثبوت ، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية .. ليس معناه الاجتهاد الذى يرفع وجود النص .. بل وليس معناه الاجتهاد الذى يرفع الحكم المستنبط من هذا النص **رفعاً دائماً ومؤبداً** .. فهو اجتهاد لا يتجاوز النص ، فيلغيه ، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه .. وهذا التجاوز للحكم ليس **موقفاً دائماً أبدياً** .. لأن حقيقة الاجتهاد هنا هى اجتهاد فى مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص ، على النحو الذى يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه .. فإذا توفرت الشروط ، فلا تجاوز للحكم .. وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد **حكماً جديداً** ، دون أن يلغى النص ويعدمه . ودون أن يلغى الحكم الذى تجاوزه إلغاء **دائماً** ، فإذا عادت فتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم ، بعد تجاوزه ، وتجاوز

عن الحكم الجديد ، لافتقاره ــ فى هذه الحالة ــ إلى شروط الإعمال ! .. **فحقيقة** الاجتهاد وجوهره ــ فى هذه القضية ــ هو الاجتهاد فى شروط إعمال النصوص وأحكامها .. وليس ــ والحالة هذه ــ بديلا للنصوص يرفعها أو يلغيها .. بل ولا **تجاوزاً** دائما ونهائيا لأحكامها .. فالحكم المجمع عليه ، والمؤسس إجماعه على نص قطعى الدلالة والثبوت ، إذا كان **متعلقاً** بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت ــ أى إذا لم يعد محققا للمقصد منه ، وهو المصلحة ــ فلابد من الاجتهاد فيه ومعه ، **اجتهاداً** يثمر حكما **جديداً** يحقق « المقصد ــ المصلحة » .. فإذا عادت العلة الأولى ، أو العادة القديمة ، فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم . عاد الاجتهاد إليه من جديد ــ كل ذلك ، والنص قائم ، نتلوه ، ونتعبد بتلاوته ، لأن عمله وإعماله قائم **أبداً** .. غاية الأمر أن قيام عمله إنما يكون ــ إذا استعرنا تعبير الفلاسفة ــ « بالفعل » **أحياناً** ، و « بالقوة » **أحياناً** أخرى .. ففعله ــ الحكمى ــ « يبرز » إذا تحققت المصلحة بحكمه .. و « يكمن » إذا تخلفت شروط إعماله على النحو الذى يحقق هذه المصلحة .. فإذا عادت هذه الشروط « برز » فعله ــ الحكمى ــ من جديد ...

تلك هى العلاقة بين « النص » وبين « الاجتهاد » فى تصور المنهج الإسلامى .. علاقة التلازم والتلاحم حتى لقد نسجت خيوطهما فى نسيج واحد ، على النحو الذى رأينا ، والذى ينفى شبهة التقابل والتعارض والتناقض التى شاعت وتشيع مقولتها : ــ « لا اجتهاد مع النص » ــ على ألسنة ، وفى كتابات « عوام المثقفين » المسلمين ! .

* * *

وإذا نحن شئنا أن نضرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأدق لمنهج الإسلام فى هذه القضية ، فإن لدينا منها الكثير .. ــ وفى الوقوف عند ماهو « قطعى الدلالة » من هذه الأمثال ما يكفى فى هذا المقام :

● لقد كان نصيب « المؤلفة قلوبهم » من « الصدقات » **سهماً** حدده النص القرآنى ، باعتبار أن حكمه : فريضة فرضها الله ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم** ﴾ (التوبة : ٦٠) ...

لكن عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، اجتهد مع وجود هذا النص القرآنى ،

القطعى الدلالة والثبوت ، والذى قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبى ، صلى الله عليه وسلم ، والصحابة جميعاً طوال عهدى النبى والصديق ، باعتبار هذا الحكم المنصوص عليه فى القرآن : فريضة فرضها الله ... اجتهد عمر بن الخطاب فى هذا الحكم المجمع عليه ، مع وجود النص القرآنى القطعى الدلالة والثبوت فيه .. عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص ، فلم يعد ضعف المسلمين ، الذى يدعوهم إلى تألف قلوب المشركين والمنافقين قائما ، فبعد أن كان الحكم دائراً فى وجوده مع العلة الغائية الموجودة ، عاد فدار إلى العدم عندما انعدمت العلة .. لكن .. هل يعنى هذا الاجتهاد العمرى إلغاء النص ؟ .. لم يحدث هذا ، ولم يقل به إنسان .. فلقد ظل النص آية قرآنية تتلى ويتعبد المسلمون بتلاوتها ، حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منها ، كما ظلت كل الآيات القرآنية المنسوخة الأحكام المستمدة منها جزءاً خالداً فى القرآن الكريم – ولم يزعم « نسخ التلاوة » فى القرآن إلا ضحايا تشكيك الباطنية والإسرائيليات فى كتاب الله ! – ... وهل يعنى هذا الاجتهاد العمرى وقف إعمال هذا الحكم دائما وأبدا ؟ .. كلا .. فلو وجد الحاكم المسلم ، فى أى زمان وفى أى مكان ، أن مصلحة الأمة تقتضى تأليف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات ، فسيكون اجتهاد جديد يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال ، ويخرجه من « العمل بالقوة » – الكمون – إلى « العمل بالفعل » – البروز – ...

إن هذه النصوص التى تتعلق أحكامها « بالتنظيم الإسلامى » لحركة « الواقع الإسلامى » – فى المتغيرات الدنيوية – ستظل دائما وأبدا تدور مع علتها وحكمتها – وهى مصلحة العباد – وجوداً وعدماً .. تلك هى رسالتها العملية ، وهذه هى معانى وحدود الاجتهاد فيها ومعها ..

● وموقف عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة فى عام الرمادة ، مثل هو الآخر فى هذا المقام .. فعندما تخلفت « الشروط الاجتماعية العامة » لإقامة حد السرقة – بسبب المجاعة – أوقف عمر إقامة هذا الحد ، المنصوص عليه فى الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت ، ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم ﴾ – التوبة : ٣٨ – .. لقد رأى عمر أن تخلف « الشروط الاجتماعية » لإعمال حكم هذا النص يَجُبُّ تَوَفُّرَ « الشروط الفردية » لإعماله .. ولم يقل أحد إن هذا الاجتهاد قد عنى تجاوز النص ، ولا إنه قد

تجاوز الحد المأخوذ منه **تجاوزاً مطلقاً ودائماً** .. فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة ، وتوافرت « الشروط الاجتماعية » لإقامة حد السرقة ، عادت الدولة الإسلامية إلى إقامته من جديد ..

● و « الصوافى » ـ الأرض التى استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين ـ والتى كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامى فى البلاد التى فتحت عنوة ، ثم قتلوا أو فروا أو ظلوا على مناوأتهم للدولة بالحرب .. أو كانت مملوكة لجهاز الدولة المعادية فأزالتها **الفتوحات** . هذه الأرض ـ الصوافى ـ كانت « واقعاً جديداً » اجتهد المسلمون ، على عهد عمر ، فاستصفوها لبيت المال ، **فملكيتها** ومنفعتها للأمة .. وظل هذا حكماً مجمعاً عليه طوال عهد عمر .. فلما كان عهد عثمان بن عفان ، رضى الله عنه ، اجتهد فى « إقطاع » مساحات من هذه الصوافى لنفر من المسلمين ، واستمر ذلك حكماً معمولاً به طوال عهده .. فلما جاء حكم على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، اجتهد فعاد إلى إعمال الحكم الذى كان قائماً على عهد عمر ، وتجاوز الحكم الذى أعمله عثمان.. كل ذلك ، وفى كل الحالات ، دوراناً مع علة الحكم ـ « المقاصد ـ المصالح » ـ كما رآها كل واحد ـ دوراناً مع هذه العلة الغائية **وجوداً وعدماً** ...

● والقصة الشهيرة للاجتهاد العمرى مع الأرض المفتوحة ، بمصر والشام وسواد العراق .. هى الأخرى شاهد حى على هذا المعنى الذى نقدمه ونؤكده للعلاقة بين « النص » و « الاجتهاد » ..

لقد كانت السنة النبوية ، كما تمثلت فى « عمل الرسول » صلى الله عليه وسلم ، المتمثل فى توزيع غنائم خيبر ، بعد فتحها (سنة ٧ هـ) ـ تقضى بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح .. وانعقد الإجماع على هذه **السُّنة** ، فلم يخالفها أو يجتهد معها أحد ، على عهد النبى وخلال عهد الصديق .. فلما فتح الله على المسلمين فارس والشام ومصر ، على عهد عمر بن الخطاب ، وفيها من الأرض ، الأودية الكبرى للأنهار العظمى : النيل ، وبردى ، ودجلة والفرات ، طلب مقاتلة جيوش الفتوح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إعمال **السُّنة** ، التى تأسس عليها إجماع المسلمين ، وتوزيع أربعة أخماس سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين .. وهنا رأى عمر أن المصلحة ـ علة الحكم ـ التى اقتضت التوزيع عند فتح

خيبر ، قد تبدلت أمام وضع هذا الفتح الجديد ، وأن المقام يتطلب اجتهاداً جديداً لاستنباط حكم جديد يحقق هذه المصلحة التى استجدت .. فرفض الاقتداء بحرفيّة « سنة توزيع أرض خيبر » ــ لأنها سنة موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية ، لا الثوابت الدينية ، ولأن للعقل فى تحديد علة حكمها مدخلاً ، وليست من الأمور الغيبية أو التعبدية ــ وطلب عمر من أهل الرأى فى الدولة الإسلامية الاجتهاد ، مع وجود هذه « السنة العملية » ...

وشهد المجتمع الإسلامى ، يومئذ ، حواراً واسع النطاق عميق الأبعاد ــ بل لا نبالغ إذا قلنا إنه شهد صراعاً فكرياً خصباً يزهو به المنهج الإسلامى وتتيه به التجربة الإسلامية فى سياسة الدولة والمجتمع ــ وخاصة إذا أدخلنا فى الاعتبار عامل التاريخ ، فى قدمه ، وطبيعة المجتمع ، فى حداثة عهد الناس بالإسلام ــ ..

كانت أغلبية المسلمين ، يومئذ ، مقاتلين فى جيش الفتح .. وكان توزيع أربعة أخماس هذه الأرض هو مطلب أغلبيتهم .. وبعبارة أبى يوسف : « .. فرأى عامتهم أن يقسمه .. » .. وكان فى الداعين إلى القسمة نفر من كبار الصحابة ، مثل بلال ابن رباح ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير ابن العوام .. وكان منطقهم هو منطق من يدعو إلى إعمال حكم السنة النبوية .. وبعبارة الزبير بن العوام عند فتح مصر ــ فلقد طلب من قائد الفتح عمرو بن العاص قسم أرضها كما قسمت أرض خيبر ، قائلا : « يا عمرو بن العاص ، أقسمها .. كما قسم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، خيبر .. » .. بل لقد اشتد نفر من كبار الصحابة على عمر بن الخطاب وألحوا فى هذا الموضوع .. وبعبارة أبى يوسف : فلقد كان أشد الناس عليه فى ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح .. حتى لقد كان عمر يستجير بالناس من شدة بلال فى هذا الصراع الفكرى المحتدم ! ..

وببصيرة صاحب الاجتهاد ، الذى كثيراً ما نزل الوحى مؤيداً له ، على عهد النبى ، صلى الله عليه وسلم .. وبعبقرية رجل الدولة ، والخليفة الذى تجسد فيه عدل الإسلام .. وقف عمر ــ مع نفر من الصحابة فيهم عثمان وطلحة وعبد الله بن عمر ــ يطلب الاجتهاد الجديد لحكم جديد ، دون تحرج من وجود « سنة عملية » تأسس عليها إجماع فى أمر سابق ومماثل .. وتقدم إلى مخالفيه ، وإلى هيئة التحكيم التى ارتضاها فرقاء الخلاف فى هذا الأمر .. تقدم إليهم فعرض الوقائع الجديدة التى دعته

إلى طلب الاجتهاد فى هذا الأمر من جديد .. قال لمخالفيه عن طلبهم قسم الأرض المفتوحة : « ماهذا برأى .. ولست أرى ذلك .. إنه لم يبق شىء يفتح بعد أرض كسرى ، ووالله لايفتح بعدُ بلد فيكون كبير نَيْل – (أى كبير نفع) – ، بل عسى أن يكون كَلًّا – (عبئا) – على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها ، وأرض الشام بعلوجها ، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد – (المدينة) – وبغيره من أرض الشام والعراق ؟ .. لقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم ، فقسمت ماغنموا من أموال بين أهله .. وقد رأيت أن أحبس – (أوقف) – الأرضين بعلوجها ، وأضع عليهم فيها الخراج ، وفى رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين ، المقاتلة والذرية ولمن يأتى من بعدهم . أرأيتم هذه الثغور ، لابد لها من رجال يلزمونها . أرأيتم هذه المدن العظام – كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ، لابد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعلوج ؟! .. إذن أترك من بعدكم من المسلمين لاشىء لهم ؟!! .. كيف أقسمه لكم ، وأدع من يأتى بغير قسم ؟! ... »

قدم عمر « حيثيات » الواقع الجديد ، التى تمثلت فى : كون هذه الأرض هى أعظم مصادر الثروة فى الدولة الإسلامية .. وقيام الدولة ، فى عهده ، على نحو غير مسبوق فى عهدى النبى والصديق .. الأمر الذى يستدعى تدبير الموارد الكبيرة الدائمة كى ينفق منها على المصارف الكثيرة الدائمة ، من جهاز للدولة ، وجيش منظم فى الديوان ، وثغور كثيرة لابد وأن تشحن بالحاميات المرابطة فيها .. وأيضا .. فالجيش الفاتح لا يضم كل الأمة ، فكيف يستأثر مقاتلوه بأربعة أخماس أعظم مصادر الثروة فى الأمة ؟! .. ثم .. ماذا يبقى للأرامل واليتامى ، الذين لا أحد لهم فى هذا الجيش ؟! .. وأخيرا ، فهذه الثروة هى للأمة المسلمة ، بأجيالها المتعاقبة – بحكم استخلاف الله الإنسان فى الأموال – وليست لهذا الجيل القائم – فضلا عن أن تكون للجيش الفاتح من أبناء هذا الجيل ! ..

قدم عمر هذه « الحيثيات » ، فى مواجهة « حيثيات » مخالفيه ، الذين كانوا يقولون له – منكرين ومستنكرين – : « أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا ؟! ولأبناء قوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ؟! .. »

ثم انتقل عمر بهذا الحوار إلى المستوى المنظم ، فاحتكم الجميع إلى « هيئة تحكيم » .. « .. فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس وخمسة من

الخزرج ، من كبرائهم وأشرافهم ـ (وذلك بعد « أن استشار المهاجرين الأولين ، فاختلفوا » ..) ـ فاجتمعوا .. وقال لهم : إنى لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم ، فإنى واحد كأحدكم ، وأنتم اليوم تقرون بالحق .. خالفنى من خالفنى ، ووافقنى من وافقنى ، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هواى . معكم من الله كتاب ينطق بالحق ، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق .. »

هنا نجد أنفسنا أمام منهج الإسلام فى الاجتهاد .. فعمر أمير المؤمنين ـ هو من أعلام المجتهدين ـ لكنه ـ كحاكم ـ ومع اجتهاده ـ هو واحد من المجتهدين ـ وإن يكن رأس سلطة التنفيذ .. فهو يطلب من « هيئة التحكيم » أن تنظر فى « حيثيات » وحجج وبينات فريقى النزاع الفكرى ، دون اتباع لرأى الخليفة .. فكتاب الله الناطق بالحق ، هو الأولى بالاتباع ! ..

ولقد نظرت « هيئة التحكيم » فى الأمر ، فصوبت اجتهاد عمر ومن معه ـ فى وجود « السنة العملية » المتمثلة فى قسم أرض خيبر ـ وقالوا له : « الرأى رأيك ، فنعم ما قلت ورأيت .. » .. وعند ذلك كتب عمر إلى قادة جيوش الفتح بهذا الاجتهاد الجديد .. كتب إلى سعد بن أبى وقاص ـ فى المشرق ـ : « أما بعد ، فقد بلغنى كتابك ، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء الله عليهم . فإذا أتاك كتابى هذا فانظر : ما أجلب الناس عليك به إلى المعسكر من كُراع ومال ، فاقسمه بين من حضر من المسلمين . واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين ، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شىء .. »

وكتب إلى عمرو بن العاص ـ فى مصر ـ بخصوص قسم أرضها « .. أن دعها حتى يغزو منها حَبلُ الحَبَلَةِ ـ (أى الجنين فى بطن أمه ـ كناية عن الأجيال القادمة !) » .. ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام على هذا النص ، فيقول : « أراه أراد أن تكون فيئا موقوفا للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن ـ (أى جيل عن جيل !) » ـ (كتاب الخراج) لأبى يوسف . ص ٢٣ - ٢٧ ، ٣٥ طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ . (وكتاب الأموال) لأبى عبيد القاسم بن سلام . ص ٥٧ ، ٥٨ طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ . ـ ..

ومرة أخرى ، ننبه على أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان : « شروط عمل النص » ، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة فى هذا الواقع الجديد .. ولو عرض للمسلمين فى عهد عمر أو بعد عهد عمر .. اليوم أو فى المستقبل ، واقع ووقائع تتحقق فيها المصلحة « بسنة قسم أرض خيبر » ، لكان الواجب هو إعمال حكمها ، وقسم الأرض بين المقاتلين .. فتلك أحكام **معلّلة** ، **ومتعلِقة** بالمتغيرات الدنيوية ، تدور مع عللها **وجوداً وعدماً** .. والعروة وثقى بين نصوصها وبين الاجتهاد ..

● وزواج المسلم من الكتابية : رخصة مباحة أحلها الله ، سبحانه وتعالى ، ونزل بذلك القرآن الكريم ﴿ **اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أُتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أُتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان ، ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين** ﴾ ـ المائدة : ٥ ـ ..

لكن **واقعاً جديداً** أعقب اتساع نطاق الفتوحات ، على عهد عمر بن الخطاب ، كثرت فيه أعداد الكتابيات فى إطار الدولة ، ورجحت فيه كفة **ميزاتهن** ـ كزوجات ـ على بدويات شبه الجزيرة اللاتى تغلب الخشونة على الكثيرات منهن ، ولاحت فيه مخاطرهن على الجماعة العربية المسلمة ، التى تمثل ، يومئذ ، القوة الضاربة للدولة والكتيبة لدعوة الإسلام .. وهنا اجتهد عمر ، فنصح وحبذ ـ دون أن يُحَرِّم ـ **أن** لايتزوج المسلم بالكتابية ، وذلك « مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتابيات .. ومخافة نفوذهن على الولاة وأصحاب السلطان فى الدولة .. ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء .. » ـ (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ١٢٧ ، ١٢٨ جمع وتحقيق : محمد عبد العزيز الهلاوى . طبعة القاهرة ١٩٨٥ م ـ ..

لقد اجتهد عمر فقال بـ « كراهة » مارخصه القرآن وتحدث عنه فى سياق الطيبات المباحة .. وذلك لعلة جدت ومصلحة بدت ، ومخاطر لم تكن قائمة عندما نزل النص القرآنى .. وكما سبقت إشارتنا ، فإن هذا الاجتهاد لا يتجاوز النص ، ولا يلغى حكمه على نحو دائم ، وإنما هو قائم يتلى ، وحكمه « موجود بالقوة » ، يعود إلى الإعمال مرة أخرى إذا عادت علته ، وبدت المصلحة المبتغاة منه ، بزوال المضار

التى طرأت ، والتى لأجلها كان الاجتهاد الجديد لعمر بن الخطاب ..

● وكانت السنة النبوية فى « الطلاق بلفظ الثلاث » تمضيه طلقة واحدة .. وقام على هذه السنة النبوية « إجماع الصحابة » فى عهد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وفى عهد أبى بكر وسنتين من حكم عمر .. فلما رأى عمر إفراط الناس فى « الطلاق بلفظ الثلاث » أراد أن يصدهم عن ذلك بالتشديد عليهم فيه ، فكان اجتهاده الذى جعله يمضى « الطلاق بلفظ الثلاث » ثلاث طلقات .. وعلل اجتهاده هذا بقوله : « إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم .. فأمضاه عليهم .. » (فتاوى وأقضية عمر) ص ١٤٢ ، ١٤٣ ــ ..

والأمر الذى يؤكد أن اجتهاد عمر فى هذا المقام ــ وما ماثله من كل اجتهاد مع النص ــ لا يلغى النص فيعدمه ، ولا يلغى حكمه على نحو دائم .. وإنما هو إدارة للحكم مع العلة الغائية وجوداً وعدماً على النحو الذى يبقى النص قائماً يتعبد به المسلم ، ويدخل بحكمه دائرة « الكمون » فإذا عادت علته والمصلحة منه إلى الوجود عاد هو الآخر إلى « البروز » والإعمال .. **والأمر** الذى يؤكد هذا المعنى ــ الذى نلح على تأكيده ــ أن شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ : ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) عندما رأى أن اجتهاد عمر بإمضاء « الطلاق بلفظ الثلاث » ثلاث طلقات ، قد أصبح عاملا من عوامل شيوع التمزق فى الأسرة المسلمة ، وكثرة التفريق بين الزوج وزوجته ... وأن مارآه عمر مصلحة قد أصبح بمصدر الضرر ، اجتهد ــ ابن تيمية ــ فى اجتهاد عمر ، الذى انعقد عليه عمل جمهور المسلمين لعدة قرون ، فأفتى بالعودة إلى ما كان عليه العمل فى عهدى النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر والسنتين الأوليين من حكم عمر بن الخطاب .. فكان اجتهاده ، هو الآخر ، إدارة للنص مع علته وجوداً وعدماً

● وكان « عدد الضرب » فى « حد شرب الخمر » ــ الذى نص عليه القرآن ــ قد بينته السنة النبوية ، فحددته بالعدد أربعين .. وفى الحديث الشريف « عن أنس ابن مالك ، عن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أنه أتى برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين . وفعله أبو بكر ... » .

فنحن ، هنا ، أمام « سنة عملية » ، تمثلت فى فعل الرسول ، صلى الله عليه

وسلم .. قام عليها إجماع على عهدى النبى والصديق .. فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضى تشديد العقوبة بزيادة « عدد الضرب » فى حد الشرب ، فدعا أهل الاجتهاد إلى الشورى فى هذا الأمر ـ مع وجود السنة والإجماع السابقين فيه ـ وكانت ثمرة الاجتهاد الجديد البلوغ « بعدد الضرب » إلى ثمانين بدلا من الأربعين .. يروى ذلك أنس بن مالك ، إكمالاً للحديث الذى أوردنا بعضه ، فيقول :

« ... فلما كان عمر ، استشار الناس ، فقال عبد الرحمن بن عوف : كأخف الحدود ، ثمانين . فأمر به عمر .. » .. » رواه الترمذى ــ .. أما الإمام مالك ، فإنه يروى فى الموطأ ذات المعنى بلفظ آخر ووقائع أخرى ، يقول : « عن ثور بن زيد الديلى أن عمر بن الخطاب استشار فى الخمر يشربها الرجل ؟ فقال له على بن أبى طالب : نرى أن تجلده ثمانين ، فإنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى .. فجلد عمر فى الخمر ثمانين .. » ..

إنه اجتهاد جديد ، دعت إليه مصلحة استجدت .. ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق ، أو إلى حكم متميز عن كلا الحكمين .. فالمعيار هو العلة والحكمة التى يدور معها الحكم وجوداً وعدماً وإن شئنا الدقة فهو يدور معها « بروزاً ــ إعمالاً » أو « كموناً ــ وإيقافاً » ! ..

● وكانت الجزية حكماً شرعياً ، ثبت بالكتاب والسنة والإجماع على الكتابيين الذين يطيقون حمل السلاح ، إذا رأت الدولة أن لا تشركهم فى الجندية ، حفاظاً على الأمن والمصلحة ، أو رغبوا هم فى ذلك .. ولقد كان التطبيق الأوسع لحكمها من خصوصيات عهد عمر بن الخطاب ، لكثرة الكتابيين بعد الفتوحات الكبرى .. ويومئذ اجتهد عمر فى تحديد مقدارها ، فتراوح ــ وفق القدرة المالية ــ ما بين ثمانية وأربعين ، أو أربعة وعشرين ، أو اثنى عشر درهما على كل كتابى مستجمع لشروطها ..

فلما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بنى تغلب ، قيل له : إنهم عرب ، وقد أعلنوا نفورهم ــ كعرب ــ من دفع الجزية ، وألمحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذى محضوه للدولة العربية ــ رغم الاختلاف فى الدين ــ .. وهنا اجتهد عمر ، كى يحقق المصلحة السياسية ، ويحول بين فريق من الرعية وبين أن يكون ولاؤه للعدو الخارجى .. اجتهد فأسقط اسم الجزية ومقدارها عن نصارى بنى تغلب

وفرض عليهم ضريبة بدلاً منها ! ..

وبقيت نصوص الجزية .. وبقى حكمها ، عاملاً حيث يحقق علته وحكمته والمصلحة منه .. وموقوفاً إذا كان الضرر المحقق ـ لا المصلحة ـ هو نتيجة إعماله ! ..

● وكانت السنة النبوية ـ القولية والعملية ـ قد عدلت عن « تسعير » السلع ، حتى عندما غلت أسعارها ، واشتكى من غلائها الناس إلى الرسول ، صلى الله عليه وسلم .. فعن أنس بن مالك قال : « غلا السعر على عهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقالوا يارسول الله لو سعرت لنا ؟ فقال : إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر . وإنى لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال » . رواه الترمذى وأبو داود والدارمى وابن ماجة والإمام أحمد ـ ..

هنا شأن من شئون الدنيا ومتغيراتها ، اجتهد فيه الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فامتنع عن التسعير ، فلما كان الحال على عهد عمر بن الخطاب ، اجتهد هو الآخر ، فبدت له فى التسعير مصلحة لم تبد لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، « فسعّر .. وقال لحاطب بن أبى بلتعة ـ وهو يبيع الزبيب ـ :

كيف تبيع ـ ياحاطب ؟ ..

ـ فقال : مدين بدرهم .

ـ فقال عمر : ... تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا وأسواقنا ، تقطعون فى رقابنا ، ثم تبيعون كيف شئتم ؟! بع صاعاً بدرهم ، وإلا فلا تبع فى سوقنا ... » ـ (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ٢٤٥ ـ ..

لقد اجتهد عمر ، مع وجود السنة القولية والعملية ، فلم يقف عند حكمها .. إما لملابسات كانت لهذا الحكم ، علمها هو ، ولم يفصح عنها لفظ الحديث ، أو للمصلحة التى استجدت ولم تكن على النحو الذى هى عليه فى عهده عندما امتنع الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عن التسعير ..

● وكان أبو بكر ، رضى الله عنه ، يسوى بين الناس فى العطاء ، اجتهاداً منه أن هذه التسوية هى المحققة للعدل فى ظل قلة موارد بيت المال يومئذ .. فلما ولى الأمر عمر ابن الخطاب ، وكثرت الأموال بعد الفتوحات الكبرى .. اجتهد عمر فى أمر توزيع

العطاء ، واستقر الأمر على التميز بين الناس فى العطاء .. وعلى تقديم السابقين إلى الإسلام ـ بدءا بآل البيت ـ فى سُلّم العطاء .. فلما قيل له إن فى هذا خلافاً مع ما أجمع عليه المسلمون زمن أبى بكر ، قال : « إن أبا بكر رأى فى هذا المال رأيا ، ولى فيه رأى آخر ... وإنى لا أجعل من قاتل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، كمن قاتل معه ! .. »

فلما مضت السنوات ، ووجد أن التمييز بين الناس فى العطاء قد أحدث تفاوتاً فى الثروة لم يكن فى الحسبان ، وخشى مغبته الاجتماعية ، عزم على العودة إلى اجتهاد أبى بكر ، فى التسوية وقال : « .. لما رأى المال قد كثر : لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل .. وبقيت إلى الحول .. لألحقن آخر الناس بأولهم .. ولأجعلنهم رجلاً واحداً .. حتى يكونوا فى العطاء سواء .. » ـ ، ولقد حال الموت بينه وبين تحقيق عزمه هذا على العودة للاجتهاد القديم فى التسوية .. وظل هذا الأمر موقوفاً حتى نفذه على بن أبى طالب ـ فى خلافته ـ عندما سوى بين الناس فى العطاء .. ـ (طبقات بن سعد) ج ٣ ق ١ ص٢١٣ . طبعة دار التحرير . القاهرة ـ (والخراج) لأبى يوسف . ص ٤٣ . ٤٦ . و (شرح نهج البلاغة) لابن أبى الحديد ـ ج ٧ ص ٣٧ . طبعة القاهرة ١٩٥٩ م .

لقد تراوحت الاجتهادات ما بين : التسوية .. فالتمييز .. فالتسوية ، تبعا للمصلحة التى دار معها الحكم والعلة التى توخاها المجتهدون الراشدون .

وفى ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى ، عن العلاقة ـ علاقة المزاملة ـ بين « النص » وبين « الاجتهاد » ، ميز المُحَدِّثون والأصوليون فى نصوص السنة النبوية بين : سنة العادة ـ وهى التى لا إلزام فيها ـ وسنة العبادة ، التى لا تغيير لحكمها ـ بالاجتهاد ـ إذا تعلقت بالغيبيات التى لا يستقل العقل بإدراكها ، ومن ثم لا يجوز الاجتهاد فى تغيير حكمها .. وكذلك إذا هى تعلقت بالثوابت ، لانتفاء دوران وتغير عللها .. والسنة التى تتعلق بالمتغيرات الدنيوية ، والتى هى « اجتهاد نبوى » .. فهذه تدور أحكامها مع عللها وجوداً وعدماً ـ على النحو وبالمعنى الذى تحدثنا عنه ـ فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد ، تبعاً لما يستجد من مصالح ، لابد وأن تتغيا تحقيقها الأحكام .. والناظر فى كتاب الإمام القرافى ، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤ هـ : ١٢٨٥ م) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن

الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) ـ تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ـ طبعة حلب ١٩٦٧ م ـ ص ٨٦ - ١٠٩ ـ .. الناظر فى هذا الكتاب يرى تقسيمه السنة النبوية إلى :

أ - سنة تشريعية .. تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته .. وبالثوابت .. وأحكامها دائمة ، لا يجوز معها اجتهاد التغيير .. وهى شاملة لكل تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، أى بحكم كونه رسولا ، يبلغ رسالة ربه .. والفتاوى النبوية ، التى هى بيان للرسالة وللوحى .. أى إنها شاملة للوضع الإلهى فى السنة الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ..

ب - وسنة غير تشريعية .. تتعلق باجتهادات الرسول فى المتغيرات الدنيوية ، سواء فى السياسة أو الحرب والمال ، وكل مايتعلق « بإمامته » للدولة الإسلامية .. أو بقضائه فى المنازعات ، الذى هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع ، وليس وحياً معصوماً .. وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذى يأتى بجديد الأحكام .. ونفس هذا الفكر ـ فى تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ـ نجده عند ولى الله الدهلوى ، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقى (١١١٠ - ١١٧٦ هـ - ١٦٩٩ - ١٧٦٢ م) فى كتابه (حجة الله البالغة) جـ ١ ص ١٢٨ ، ١٢٩ طبعة القاهرة ١٣٥٢ هـ .. ففيه يقسم السنة إلى :

أ - ماسبيله تبليغ الرسالة ـ ويشمل علوم الآخرة وعجائب الملكوت وشرائع وضبط العبادات .. وبعضها وحى ، وبعضها اجتهاد مبنى على ماعَلَّمَه الله من مقاصد الشرع ، فهو بمنزلة الوحى .. والموقف ، مع هذا القسم ، هو التزام مافيه من أحكام ..

ب - وما ليس من باب تبليغ الرسالة ، ويشمل علوم الدنيا ، وسياسة المجتمع والدولة ، وأحكام القضاء .. وجميعه اجتهاد نبوى .. يجوز فيه ومعه الاجتهاد ، الذى قد يفضى إلى أحكام جديدة تقتضيها العلل والمصالح الجديدة ، على النحو الذى ضربنا له وعليه الأمثال .

تلك هى حقيقة موقف المنهج الإسلامى إزاء « النص » و « الاجتهاد » .. رأيناه أبعد مايكون عن الثنائية الانشطارية ، التى تفتعل التقابل والتناقض العدائى بينهما ، حتى لقد صدَّق الكثيرون مقولة : « إنه لا اجتهاد مع النص » بعد أن جعلوا لها العموم والإطلاق ؟ ! ..

٤ — الدين .. والدولة

فى مناهج الفكر التى سادت بإطار الحضارة الغربية ، وكذلك فى المسيرة التاريخية لتلك الحضارة كان التناقض والتضاد بين « الدين » وبين « الدولة » سمة ملحوظة ومعلماً بارزاً ، إن فى الفكر أو فى الممارسة والتطبيق .. فالدين : « ثابت .. مقدس » ، والدولة : « متغير .. دنيوى .. بشرى » ، فانّى للثابت أن يحكم المتغير ، دون أن يجمده بقيود الرجعية ؟! .. وأنّى للمقدس أن يخوض غمار ميادين الخطأ والصواب ، وضعف البشر وغرائزهم الحيوانية ، دون أن يطلب المستحيل ، أو يدنس هو قدسيته ؟! ..

على هذا النحو وضعت القضية فى مناهج الفكر الغربى .. وكان هذا هو حالها ـ حال العلاقة بين الدين وبين الدولة ـ فى الممارسة والتطبيق ..

● فالقيصرية ، التى أضفت عليها الكنيسة قداسة الدين ، عندما حكمت بالحق الإلهى والتفويض السماوى ، أضفت على « المتغير ـ الدنيوى » قدسية « الثابت ـ الإلهى » ، فزعمت لقانونها وممارساتها قداسة الدين ، فكان الجمود والاستبداد الذى عرفته أوربا فى عصورها المظلمة ، فى ظل دولة « القيصرية ـ البابوية » ..

● والبابوية ، عندما نازعت القيصرية فى حكم الدولة ، ثم استولت عليه ـ فيما عرف بـ « البابوية ـ القيصرية » ـ أضفت ، هى الأخرى ، قداستها الدينية على « المتغيرات ـ الدنيوية » .. فكان حكمها ، وكانت نتائجه ، الامتداد لحكم « القيصرية ـ البابوية » فى الجمود والرجعية والاستبداد ..

فلما جاءت النهضة الأوربية الحديثة ، لم يكن هناك أمام فلاسفتها ومفكريها إلا أن يجعلوها « علمانية » ، تفصل الدين عن الدولة ، باعتبارهما نقيضين لا يجتمعان .. فلما كان المد الاستعمارى الحديث ، الذى هيمن على عالم الإسلام ، وجدنا التغريب والمتغربين يقدمون التناقض بين الدين والدولة ، والدعوة للفصل بينهما ، كمُسلمة من المسلمات ، وكمشترك إنسانى عام ، وليس كخصوصية غربية ، بل رأيناهم ينظرون إلى المسيرة التاريخية لحضارتنا الإسلامية بـ « المنظار الغربى » وبمناهج الفكر الغربية .. فرأوا إسلامنا نقيضا لدولتنا ، ورأو الخلافة الإسلامية « قيصرية ـ

بابوية » ، استبدت بالدولة باسم الدين ! .

وإذا كان المقام ليس مقام التفصيل فى نقض « حجج » العلمانية والعلمانيين ، من وجهة نظر منهجنا الإسلامى ، فإننا نعتقد أن من أهم مصادر الخلط والخطأ فى الموقف العلمانى هو إغفال ما للحضارة الغربية ، بسبب طبيعة لاهوت مسيحيتها ، من « خصوصية فكرية » باعدت وتباعد بينها وبين الإسلام وحضارته فى هذا الموضوع .. وفى مقدمة هذه الخصوصية عاملان :

أولهما : أن الكنيسة المسيحية ولاهوتها يرتكزان على « الكهانة » ، التى أقامت وتقيم من « الكهنة ـ رجال الدين ـ الأكليروس » طبقة وسيطة بين المؤمنين وبين الله ، قد اكتسبت ـ أو زعمت ـ لنفسها قدسية الدين .. أما رأس الكهنة ـ البابا ـ فهو فى هذا اللاهوت وهذه الكهانة : ابن السماء المعصوم .. فكان طبيعياً للسلطان المعصوم ، ابن السماء ، ذى الفكر المقدس ، إذا هو قبض على زمام الحكم فى الدولة ، أن يطبعها ـ وهى « المتغير ـ الدنيوى » ـ بطابع « الثابت ـ الإلهى » فيوقف تطورها ، ويحجر على عقول أبنائها من كل التخصصات ـ أن تبرح الأفق الضيق الذى صنعه اللاهوت ..

وتلك خصيصة لامكان لها فى الإسلام ومنهجه .. بل إن نقضها وهدمها ـ كما يقول الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ : ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) ـ هو جزء من رسالة الإسلام ! .. فمبرر الفكر العلمانى ـ الداعى لفصل الدين عن الدولة ـ لتناقضهما ـ غير قائم فى الإطار الإسلامى .

وثانيهما : أن رسالة المسيحية هى رسالة روحية بحتة ، تقف عند خلاص الأرواح فحسب ، قد أعلنت منذ البداية أن همها واهتمامها هو مملكة السماء وحدها ، ومن هنا دعت إلى أن يدع الناس مالقيصر لقيصر وماالله لله ...

فإذا جاءت العلمانية لتعود بالكهانة والكهنة وبالبابوية والبابا إلى داخل الكنيسة ، ولتنزع سلطان اللاهوت عن الدولة ومؤسساتها ، فإنها تصحح الخطأ الذى وقعت فيه الكنيسة عندما تجاوزت حدود اختصاصها .. فالعلمانية فى الغرب ـ وفى قضية فصل الدين عن مؤسسات الدولة ـ ليست طبيعية وحسب ، بل إنها الأكثر اتساقا مع منطق المسيحية كرسالة روحية لاعلاقة لها بالدولة والحكم والسياسة والتشريع المدنى ..

وليست هكذا طبيعة الإسلام ، الذى أقام منهجه ويقيم بين « الدين » وبين « الدولة » **العلاقاتُ** التى « ميزت » ـ فلم « توحد » ولم « تفصل » ـ بين « المقدس » وبين « البشرى » .. وبين « الثابت » وبين « المتغير » .. على النحو الذى جعله « دينا ودولة » ، دون أن تكون « الدولة » « دينا » خالصاً ، ومقدسا ، وثابتا ـ كما هو الحال فى أصول الدين ـ وأيضا ، دون أن تنقطع العلاقات بين « الدين » وبين « الدولة » ، تلك العلاقات التى هى علاقات « الفروع : المتغيرة ـ المتطورة » بـ « الأصول ـ والأركان ـ والمقاصد ـ والفلسفات » ..

إنها العلاقات التى تنفى تناقض « الدين » مع « الدولة » ، والتى يستطيع المنهج الإسلامى أن يقدم تصوره لها من خلال تكثيف الحديث عن عدد من الحقائق الفكرية والممارسات التاريخية فى عصر البعثة والخلافة الراشدة ـ الذى يمثل « السابقة الدستورية » فى تاريخ الفكر السياسى بحضارة الإسلام ـ .. :

● إن الإسلام لم يجعل « الدولة » أصلا من أصوله الاعتقادية ، ولا ركناً من أركانه ، ولا شعيرة من شعائر عباداته الثوابت ، حتى تكون هناك مظنة « ثباتها » على نحو ما لهذه الأصول والأركان والشعائر من ثبات ـ وتلك قضية اجتمع عليها علماء الإسلام ـ إذا استثنينا « الباطنية ـ الإمامية » ـ ..

فالإمام الغزالى يقول : « إن نظرية الإمامة ليست من المهمات ، وليست من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات ـ (أى من الفروع) .. والنظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع .. وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله ، وبرسله ، وباليوم الآخر ، وما عداها فروع ، والخطأ فى أصل الإمامة ، وتعينها ، وشروطها ، وما يتعلق بها ـ (أى فى جماع الدول والسياسة) ـ لا يوجب شىء منه التكفير .. » ـ (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٤ طبعة صبيح ـ القاهرة ـ ضمن مجموعة ـ بدون تاريخ ـ و (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥ ـ ..

وإمام الحرمين ، الجوينى (٤١٩ - ٤٧٨ هـ : ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) يقول : « إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد » ـ (**الإرشاد**) ص ٤١٠ طبعة القاهرة ١٩٥٠ م ..

وعضد الدين **الإيجى** (٧٥٦ هـ ١٣٥٥ م) والشريف الجرجانى (٧٤٠ -

٨١٦ هـ ١٣٤٠ - ١٤١٣ م) يقولان : « إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد ، بل هى من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين .. » (شرح المواقف) جـ ٣ ٢٦١ . طبعة القاهرة ١٣١١ هـ .

ويتفق الشهرستانى (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ : ١٠١٦ - ١١٥٣ م) مع كل هؤلاء فيقول : « إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد .. » - (نهاية الإقدام فى علم الكلام) ص ٤٧٨ . طبعة الفريد جيوم - مصورة بدون تاريخ أو مكان للطبع ..

وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ : ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) يقول عنها - : « إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة ، ولا من أركان الإيمان الستة - (وهى : الإيمان بالله ، والملائكة ، والكتب ، والرسل ، واليوم الآخر ، والقدر) - ولا من أركان الإحسان - (التى هى : أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك ...) - منهاج السنة النبوية) جـ ١ ص ٧٠ - ٧٢ - طبعة القاهرة ١٩٦٢ م

أما ابن خلدون (٣٣٢ - ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) فإنه يرفض قول الشيعة الإمامية بأن الإمامة من أركان الدين ، ويقول : « .. وشبهة الشيعة الإمامية فى ذلك إنما هى كون الإمامة من أركان الدين .. وليس كذلك إنما هى من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق .. » (المقدمة) ص ١٦٨ طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ ..

● ورأس الدولة - فى منهج الإسلام - ومثله جهازها ومؤسساتها - بشر مجتهد يصيب ويخطىء .. وليس معصوماً ..**لأنه - كمجتهد - إنما يبذل وسعه وجهده** البشرى غير المعصوم ، ولا يُبلِّغ عن السماء حتى يكون المصطفى المعصوم .. وفى أول خطاب لأول خليفة فى الدولة الإسلامية شهادة الصدق على هذه الحقيقة .. فأبو بكر الصديق ، رضى الله عنه ، يقول للمسلمين : « إن أطعت فأعينونى ، وإن عصيت فقومونى .. أطيعونى ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيت فلا طاعة لى عليكم .. لقد وليت عليكم ولست بخيركم .. أفتظنون أنى أعمل فيكم بسنة رسول الله ؟! ، إذن لا أقوم بها ، إن رسول الله كان يُعصم بالوحى ، وكان معه ملك ، وإن لى شيطان يعترينى ، فإذا غضبت فاجتنبونى أن لا أؤثر فى أشعاركم وأبشاركم . ألا فراعونى ، فإن استقمت فأعينونى ، وإن زغت فقومونى .. » (تاريخ الطبرى) جـ ٣ ص ٢١٠ - و(تلخيص الشافى) - لأبى جعفر الطوسى - جـ ١ ق ٢ ص ٩ « هامش » طبعة النجف سنة ١٣٨٣ - ١٣٨٤ هـ - ..

فهو يؤكد على نفى العصمة ، بل ونفى الفضل ـ بالمعنى الدينى ـ والخيرية ـ بالمعنى الأخروى ـ عن الخليفة رأس الدولة ، ويحدد أنه : بشر ، يحكم بالاجتهاد البشرى .

ثم يأتى عمر بن الخطاب ، ليؤكد ذات المعنى ، عندما ينبه على أن الأئمة قد يرتعون بعيداً عن النهج القويم ، مشيراً إلى أثر انحرافهم هذا على الرعية المحكومين .. « فإن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم ... والرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله ، فإذا رَتَعَ الإمام رتعوا ؟! .. » (طبقات ابن سعد) جـ ٢ ق ١ ص ٢١٠ ـ ..

فرأس الدولة ـ الخليفة ـ الإمام ـ أمير المؤمنين ـ وكذلك جهازها ومؤسساتها ـ لاعصمة لهم فى منهج الإسلام .. لأنه ليس المعصوم ، النائب عن الله .. وليست « الدولة الدينية » ، بمفهومها الغربى وتطبيقاتها الغربية ..

وإذا كان انتفاء العصمة عن رأس الدولة ـ فى المنهج الإسلامى ـ غير « الباطنى ـ الإمامى » ـ هو مسلمة من المسلمات .. فكذلك هو حال « جهاز » الدولة و « مؤسساتها » ، فعمالها يعزلون ، للعجز ، وللجور ، وللفسق .. وهم الذين كان عمر بن الخطاب يحصى أموالهم عند توليتهم الولايات ... ثم يوالى إحصاءها .. فإذا كثرت أموالهم حاسبهم وشاطرهم إياها ، صنع ذلك حتى مع المقدمين السابقين ، مثل سعد بن أبى وقاص وأبى هريرة ، رضى الله عنهما .. ـ (طبقات ابن سعد) جـ ٣ ق ١ ص ٢٠٣ ، ٢٢١ ، و (الأموال) لأبى عبيد القاسم بن سلام ص ٣٨١ ، ٣٨٢ ـ ...

بل إن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وهو المعصوم الذى يبلغ رسالة به ، قد شهدت ممارساته ، كحاكم لدولة الإسلام الأولى ، على حرصه كى تتميز مهمته كحاكم عن مهمته كرسول .. فهو فى الرسالة معصوم فى التبليغ عن الله ، لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى .. أما فى سياسة الدولة وقيادتها ، فإنه ـ حيث لا يكون النص الإلهى الحاكم ـ بشر يجتهد ، ويستشير صحابته فيما يعرض للدولة من شئون الدنيا ومتغيراتها .. وإذا كانت وقائع سياسة دولة المدينة قد امتلأت بالشواهد على هذه الحقيقة ـ فى غزوة بدر .. وغزوة الأحزاب .. وفداء الأسرى .. والخروج لغزوة أحد ، وكثرة شوراه لأصحابه فى هذه الأمور السياسية ، حتى لقد أثر عنه

قوله لأبى بكر وعمر : « ولو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما » ؟! .. إذا كان ذلك كثيراً ، وشهيراً فى أمهات كتب السيرة والتاريخ .. فإننا لا نملك إلا أن نتأمل الواقعة والكلمات التى قالها الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عندما صعد المنبر ، فى مرضه الأخير ، فخطب الناس وقال : « أيها الناس . من كنت جلدت له **ظَهْراً** فهذا ظهرى **فليستقد** منى، ومن كنت له **شتمت له عِرْضاً عِرْضى** فليستقد منى ، ومن أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه ، ولا يخش الشحناء من قِبَلى فإنها ليست من شأنى .. » (تاريخ الطبرى) جـ ٣ ص ١٨٩ ، ١٩٠ ــ ..

هنا يتحدث محمد بن عبد الله ، كحاكم للدولة ، وليس بصفته الرسول المعصوم .. لأنه فى التبليغ عن الله ، لا يجلد **ظَهْراً** ، ولا يشتم **عِرْضاً** ، ولا يأخذ مالا ، فهو فى التبليغ معصوم ، ومثل هذه الممارسات ليست من مهام تبليغ الرسالة .. وإنما هى مما يعرض للحاكم فى الدولة مع رعيتها .. وهو فيها بشر يجتهد ، ويريد أن يلقى ربه خاليا من التبعات التى تترتب على خاطىء الاجتهاد ..

فحتى مع الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، الذى جمع الحكم إلى النبوة ، يبصر **المنهجُ** الإسلامى **موقفَ** الإسلام **وتطبيقَه** فى « التمييز » بينهما .. فأين من ذلك عصمة البابوية وكهانتها عندما قبضت على أزمة السلطة والسلطان ؟! ..

● وإذا كانت تلك هى « طبيعة » سلطة رأس الدولة وأجهزتها ومؤسساتها .. فإن الحال كذلك مع رعية الدولة الإسلامية ، كما عرفها التاريخ الإسلامى ، وكما يتصورها منهج الإسلام ..

إن « الدولة الدينية » ــ بالمفهوم الغربى وفى التاريخ الأوروبى ــ كانت تخوض « الحروب الدينية » لتجعل ــ ولو بالإكراه ــ كل رعيتها متدينة بدينها ، بل بمذهبها الدينى .. لأنها وحدت بين « الدين » وبين « الدولة » ــ والرعية مكون من **مكوِّنات** الدولة ــ ... أما الإسلام ، فمنذ دولته الأولى ، وهو يتخذ فى هذا الأمر موقفاً متميزاً .. فرعية دولة المدينة كانوا عربا ، منهم المسلمون ، من المهاجرين والأنصار .. وهؤلاء هم أمة ــ جماعة ــ الدين .. وهم ، بنص دستور تلك الدولة ــ الصحيفة ــ الكتاب ــ : « أمة واحدة من دون الناس » .. ومن هذه الرعية ، أيضا ، القطاعات العربية المتهودة من قبائل الأوس والخزرج .. كَوَّنوا مع الجماعة المؤمنة : أمة ــ جماعة ــ رعية ــ السياسة فى دولة المدينة ، ونص دستورها على هذه

الرابطة ـ رابطة الرعية السياسية ـ عندما قال : « ... وأن يهود بنى عوف وبنى النجار وبنى الحارث .. إلخ .. إلخ .. أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم .. وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ـ (الكتاب .. الدستور) ـ وأن بينهم النصح والنصيحة والبر ، دون الإثم » ! ـ للنويرى ـ جـ ١٦ ص ٣٤٨ - ٣٥١ . طبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ ..

لقد جمعهم الاتفاق السياسى فى مواجهة مشركى قريش ، وجمعتهم سمات الاتفاق فى العروبة ، فدانوا لدستور واحد لدولة واحدة ، كانت المرجعية والقيادة فيها للإسلام والمسلمين ، ونص على ذلك الدستور : « ... وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله .. » .. مع بقاء القرآن دستور الجماعة المسلمة .. والتوراة يتحاكم إليها ويحكم بها الذين هادوا .. فهى دولة التمييز بين رعية ـ أمة ـ السياسة ، وبين رعية ـ أمة ـ الدين .. التمييز بين الموالاة السياسية والتناصر السياسى والتآزر الحربى والاقتصادى ـ قتال المشركين ، ونفقات هذا القتال ـ وبين الموالاة فى الدين ، والتى لابد أن يحجبها المسلم عن غير المسلم إذا تعارضت ـ الموالاة ـ مع مصلحة الإسلام والمسلمين ..

فغير المسلم ـ فى الدولة الإسلامية ـ هو « نفس » من « خلق الله » ، يجمعه ذلك مع المسلم ، ويسوى بينهما ، وهو « مواطن » يستوى مع المسلم فى حقوق المواطنة وواجباتها .. أما الموالاة فى الدين ، أى النصر لدعوته ، فتلك خصوصية للمسلم وأخيه فى الإسلام ، وإذا والى المسلم فيها غير المسلم ، على حساب الإسلام والمسلمين فهو آثم ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين** ﴾ ـ المائدة : ٥١ ـ .. أما الموالاة والنصرة فيما هو مشترك بين الرعية ، متعددة الديانات ، فهو ما قرره ونظمه دستور دولة المدينة .. ولقد وجدنا القرآن الكريم يعيب على نفر من اليهود دعوتهم اليهود الآخرين إلى ألا يؤمنوا إلا لمن تبع دينهم ؟! ﴿ **وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون . ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم** ﴾ آل عمران : ٧٢ ، ٧٣ ـ ..

هكذا ميز الإسلام ، فى رعية الدولة ، بين الجماعة المؤمنة والجماعة الكتابية ، فى الموالاة للدين ، أى فى نصرة دعوته .. ثم جعل الجميع أمة واحدة فى دولة واحدة .. لأن انتفاء « الدولة الدينية » ـ بالمعنى الغربى ـ ينفى ضرورة التطابق والوحدة فى دين الرعية .. فتمييز الدولة بين « الثوابت الدينية » وبين « المتغيرات الدنيوية » ـ مع العلاقة بينهما ـ على النحو الذى تثمره الوسطية الإسلامية الجامعة ـ وكما سنشير إليه ـ يسمح بتمايز العقائد الدينية للرعية ، مع اجتماعها على الولاء « لإسلام الدولة » ، كما يتصورها منهج الإسلام ..

● لكن هذه الدولة « غير الدينية » ـ بالمعنى الغربى ـ أى « المدنية » ـ هى دولة « إسلامية » ! فليس يجوز أن تتخلف « الدولة » عن حياة الجماعة المسلمة .. وليس يجوز أن تكون هذه « الدولة » غير « إسلامية » ..

إن ضرورة « الدولة » لسياسة المجتمع وقيادته ولتنظيم العلاقات ، ولحراسة وتنمية جهود الأمة فى التقدم والعمران وجلب المنافع ودفع المضار والأخطار .. إن ضرورتها بديهة من بدهيات الواقع ، بحكم مدنية الإنسان واجتماعيته .. ولقد ثبت ذلك باستقراء الواقع الإنسانى ـ على اختلاف أجناسه وحضاراته ومعتقداته وأطواره ـ وإن تعددت أشكال « الدولة » ومستوياتها فى البساطة والتعقيد .. فالناس لا يصلحون فوضى لا سَرَاة لهم ..

أما ضرورة أن تكون « الدولة » فى محيط الجماعة الإسلامية ومجتمعها « دولة إسلامية » ، فتلك حقيقة لا يجوز أن يمارى فيها العقلاء .. صحيح أن القرآن الكريم لم يجعل « الدولة » فريضة من فرائضه الإسلامية ، وأن الإسلام لم يجعلها **أصلاً** من أصول الإيمان ولا ركناً من أركان الإحسان ـ على النحو الذى سلفت الإشارة إليه ـ لكن هذا القرآن الكريم قد فرض على المسلمين من الفرائض والواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام ، ويحققوا إسلاميتها ـ فهناك من الفرائض الإسلامية والواجبات الدينية والأصول الشرعية : مقاصد للشريعة هي دين ثابت ، يستحيل إقامتها فى المجتمع ورعايتها بغير « الدولة » التى تكون « إسلامية » .. وهناك حقوق لله ، وحدود تثبت بالأدلة القرآنية القطعية الدلالة والثبوت ، ومتعلقاتها ثوابت ، ومنها ما لا يجوز فى أحكامها « اجتهاد التغيير والتبديل » ـ لتعلقها بالثوابت ، أو لعجز العقل عن الاستقلال بإدراك علتها

والحكمة منها .. ومثل هذه الحقوق والحدود لايمكن القيام بها والإقامة لها دون « إسلامية الدولة » .. فجمع الزكاة ـ وهى ركن من أركان الإسلام ـ جمعها من مصادرها ، ووضعها فى مصارفها .. والقصاص ، وما يلزم له من تعديل للشهود وتنظيم للقضاء .. وتقنين الأحكام التى نصت عليها النصوص القرآنية والنبوية . وسن التشريعات القانونية لما لا نص فيه ، وما يلزم له من إقامة هيئة تشريعية ، لابد أن تكون إسلامية الانتماء والولاء لشريعة الإسلام .. ورعاية المصالح الإسلامية ، على النحو الذى يجلب النفع ويمنع الضرر والضرار .. وتنفيذ وإقامة فريضة الشورى الإسلامية فى أمور المسلمين .. والقيام بفريضة الدعوة الإسلامية ، وحماية حريتها ، والجهاد فى سبيل هذه الحرية .. وكذلك الجهاد دفاعاً عن حوزة ديار الإسلام وثرواتها ومصالحها وأبنائها .. والقيام بفريضة العلم .. وفريضة عمارة الأرض وتنمية رقيها .. تحقيقاً لإرادة الله وحكمته فى استخلاف الإنسان فيها .. ووضع الآية القرآنية التى توجب على المسلمين طاعة أولى الأمر منهم فى التطبيق .. ذلك أن القرآن الكريم قد توجه إلى ولاة الأمر ، أهل « الولاية » ـ « الدولة » ـ فأوجب عليهم أداء الأمانات إلى المحكومين ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعاً بصيراً** ﴾ ـ النساء : ٥٨ ـ .. فلم تقف الآية القرآنية عند تقرير حقيقة وجود ولاة للأمر ـ « دولة » وإنما حددت طبيعة مهام ولاة الأمر هؤلاء ، التى هى أداء الأمانات ـ بالمعنى الإسلامى ـ إلى المحكومين .. فأشارت على نحو واضح إلى ضرورة « إسلامية » ولاة الأمر ، من خلال تحديد الطبيعة الإسلامية لواجباتهم .. ثم توجه القرآن الكريم ، فى الآية التى تلت هذه الآية ، إلى الرعية والأمة فأوجب عليها طاعة أولى الأمر الذين ينهضون بأداء هذه الأمانات ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ ـ النساء : ٥٩ ـ .. وإذا كان « أولوا الأمر » ـ فى المصطلح القرآنى ـ لا يقف عند « الدولة » و « الولاة » ، وإنما هو شامل لقادة الرأى وذوى الشوكة فى الأمة ، من كل التخصصات وفى جميع الميادين ـ فإن الآية القرآنية قد اشترطت فيهم أن تكون رسالتهم إسلامية ـ (أداء الأمانات) الإسلامية إلى أهلها ، وإقامة (العدل) الإسلامى بين الناس .. كما اشترطت لطاعة الرعية لهم أن يكونوا « إسلاميين » من

الأمة « الإسلامية » (أولى الأمر منكم) ـ فالطاعة ليست لمطلق « ولى أمر » ! ..
وأكدت الآية هذا المعنى تأكيداً صريحاً عندما حددت المرجع والحاكم عند التنازع بين الحاكمين والمحكومين بكتاب الله وسنة رسوله ، عليه الصلاة والسلام ، وهو مرجع لاتكون له المشروعية الحاكمة والهيمنة النافذة إلا إذا كانت السلطة والدولة إسلامية (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) .. بل لقد جعلت الآية القرآنية من « إسلامية » المرجع والحَكَم ـ أى فكرية الدولة ـ المقتضَى الذى يقتضيه الإيمان بالله واليوم الآخر .. هكذا حدد القرآن أن « إسلامية الدولة » و « إسلامية » كل مراكز القيادة والتوجيه والتأثير ـ من القيادات والمؤسسات إلى المعارف والعلوم ـ .. إن إسلامية المرجعية والمشروعية حق مترتب على جوهر الدين والتدين : الإيمان بالله واليوم الآخر ! ..

وهكذا نجد أن « الدولة » رغم أنها ليست فريضة قرآنية ولا ركناً من أركان الدين ، إلا أنه لا سبيل فى حال غيابها ، إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية الاجتماعية ، والواجبات الإسلامية الكفائية ، التى يتوجه الخطاب فيها والتكليف بها إلى الأمة ، لا إلى الفرد وحده ، والتى لا تتأتى إقامتها إلا بواسطة الجماعة ، والتى يقع الإثم بتخلفها على الأمة جمعاء ، والتى كانت لذلك آكد من فروض الأعيان ! .. فوجوب « الدولة » إسلامياً ، راجع إلى أنها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الدينى إلا به .. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .. أما وجوب « إسلاميتها » فنابع من استحالة أداء مهامها ـ وهى إسلامية ـ دون أن تكون هى الأخرى إسلامية .. إنها « واجب : إسلامى ـ مدنى » ، اقتضاه ويقتضيه « الواجب الدينى » .. الذى فرضه الله على المؤمنين بالإسلام ..

إنه من غير المعقول ولا المتصور أن تسود « الفلسفة الليبرالية » مجتمعاً مادون سلطة ودولة « ليبرالية » .. أو أن تسود « الفلسفة الشمولية ـ ماركسية .. أو فاشية » دون سلطتها ودولتها ، التى تنتمى إليها ، وتهتدى بهديها وتسترشد بمنهجها .. وكذلك الحال فى عالم الإسلام ، محال أن يقال : إن الإسلام الشامل قائم على نحو شامل دون أن تقوم السلطة والدولة وكل مصادر التوجيه والتأثير التى تهتدى بهديه وتسترشد بمنهجه وتمنحه الولاء والانتماء ..

وهنا قد يتساءل البعض ـ وهم بالفعل يتساءلون ـ ألا يستلزم اشتراط

« إسلامية الدولة » اشتراط أن يحتكرها حزب بعينه أو جماعة دون غيرها من الناس ؟! .. وألا يقودنا هذا إلى الكهانة والكهنة والأكليروس ــ فى الواقع والتطبيق ، على الأقل ــ رغم غربة ذلك وغرابته فى تصور الإسلام ومنهجه ؟! ..

إنه تساؤل يستحق الاهتمام .. صادر ــ فى حالات كثيرة ــ عن « قلق برىء ومخلص » ، فلا وأن يقدم المنهج الإسلامى لأصحابه عوامل الاطمئنان من الحقائق التى تنفى التلازم بين « إسلامية الدولة » وبين احتكار الحكم فيها لحزب بعينه أو فئة بذاتها ... ومن هذه الحقائق :

أ – إن الاتفاق على أن « الدولة » ليست من « أصول » الدين ولا « عقائده » و « أركانه » ، يجعلها من « الفروع » التى يرد فيها الاجتهاد ، بل والتى هى ، أو أكثرها ، ثمرة للاجتهاد .. فالدولة ــ بما فى ذلك دولة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، التى أقامها بالمدينة ــ هى اجتهاد بشرى ، لا يحتكر التفكير لها ولا التنفيذ لدستورها وقانونها فئة من الناس دون غيرها .. إنها حق لكل قادر على الوفاء بحقوقها ، الفكرية والتنفيذية .. وفى ذلك فليتنافس المتنافسون ، دون كهانة أو احتكار ! ..

ب – إن الحاكم الأعلى فى الدولة الإسلامية مجتهد .. تلك هى أرقى مراتبه .. أى إنه غير معصوم ، بل لقد كانت سياسة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، للدولة اجتهاداً ، غير معصوم ، وشورى تحكمها مقاصد الشريعة وحدودها .. وهذا الحاكم تختاره الأمة ، بالشورى الإسلامية ، وتبايعه وتفوض إليه سلطات تنفيذ القانون الإسلامى ، لسياسة الدنيا وحراسة الدين ، بواسطة أجهزة الدولة ومؤسساتها وسائر أولى الرأى والشوكة والذكر والأمر فيها .. ولا عصمة لأى أو أحد من هذه الأجهزة والقيادات .. فلا خطر من الكهانة أو احتكاره السلطة والاستئثار بالسلطان .. بل إن العصمة ، فى الإسلام ، بعد الرسول ، صلى الله عليه وسلم هى للأمة التى لا تجتمع على ضلال ! ..

جـ – إن الفرائض الاجتماعية الإسلامية ــ فروض الكفاية ــ التى هى جماع مهام الدولة الإسلامية ، التكليف فيها وبها موجه إلى الأمة ، كأمة ، وليس إلى فئة أو طبقة أو شريحة من الناس .. فلكل مسلم مدخل ــ بل إنه لمكلف تكليفاً اجتماعياً بالاشتراك فى أداء هذه الفروض ــ .. وإن ديناً يقرر أن المسلمين يسعى بذمتهم أدناهم لهو أشد أعداء الكهانة فى السلطة والاحتكار لها ..

د ـ أن كون الدولة الإسلامية من « الفروع » قد جعل ويجعل « سياستها » اجتهاداً بشرياً ، وثيق الصلة بأصول الدين وأحكام الله ، لكنه ـ « الاجتهاد السياسى » ـ إبداع بشرى ، المسئول عنه هم مبدعوه ، الذين لا يحق لهم ولا يجوز منهم الزعم بأن سياستهم للدولة وحكمهم لها هو « حكم الله » ... وتلك قاعدة إسلامية كفيلة ـ حتى لو كانت وحدها ـ أن تحول بين أولى الأمر المسلمين وبين الكهانة .. ولقد حرص المنهج الإسلامى ، حتى على عهد النبوة ، على التمييز بين « حكم البشر » ـ حتى ولو كانوا صحابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وبين « حكم الله » .. فروى عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه « كان إذا أمَّر ـ (بتشديد الميم ، المفتوحة) ـ أميراً على جيش أو سرية أوصاه : إذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا .. » ؟! ـ رواه مسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة والدارمى والإمام أحمد ـ ...

● إن « الأمة » الإسلامية هى مصدر « الدولة » تختار رأسها وأجهزتها الحاكمة بواسطة « أهل الاختيار » الذين يتحددون ويتعينون وفق المصلحة وأعراف الزمان والمكان ، وعلى النحو الذى يقترب بـ « الوسيلة » من تحقيق « الغايات » .. وهى ـ أى « الأمة الإسلامية » ـ مصدر « تقنين » النصوص ، و « التشريع » لما لا نص فيه ، بواسطة « أهل الحل والعقد ـ أهل الاجتهاد » .. وهى الرقيبة والحسيبة على الدولة وعلى مؤسساتها وعلى سياستها ، وصاحبة السلطة والسلطان فى المحاسبة والتغيير .. فهى ـ أى الأمة ـ مصدر السلطات ، المحكومة بمقاصد الشريعة وحدودها .. فالحكم ـ فى الدولة الإسلامية ـ هو لله ، بواسطة الأمة ، المستخلفة عن الله ، وليس حكم فرد أو حزب يحتكر النيابة أو الخلافة عن الله .. وفى هذا التصور لمصدر السلطة ، بالمنهج الإسلامى ، عندما يوضع فى التطبيق ، ما يضمن عصمة الدولة الإسلامية من الكهانة والكهنوت ..

● إن تجربة المسيرة الحضارية والتاريخية لأمتنا مع هذا المنهج الإسلامى هى شاهد صدق وعدل على مدى وفاء هذا المنهج بانتفاء خطر الكهانة ومخاطر احتكار السلطة للكهنة فى ظل دولة الإسلام .. فعلى امتداد التاريخ الإسلامى ، الذى سادت فيه

حاكمية الشريعة ومشروعيتها ، لم يشهد هذا التاريخ « حكومة الفقهاء » ؟! ..

إن الإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩ هـ : ٧١٢ - ٧٩٥ م) هو الذى رفض اقتراح الخليفة المنصور العباسى (٩٥ - ١٥٨ هـ : ٧١٤ - ٧٧٥ م) أن يكون (الموطأ) قانون قضاء الدولة ، قائلا : إن (الموطأ) هو اجتهاد مالك .. وفى الأمة مجتهدون آخرون واجتهادات أخرى .. فليست « الكهانة » ، فقط ، هى المرفوضة ، بل و « وحدانية الاجتهاد » .. اللهم إلا أن يكون **اجتهاداً جماعياً** ، يسود طالما ساد واستمر عليه الإجماع ..

والصراع على الخلافة ــ السلطة والدولة ــ فى صدر الإسلام ، قد صنفه المنهج الإسلامى ــ البرىء من الغلو ــ فى باب « الخلاف فى الاجتهاد السياسى » ، فقاس وقائعه وقيم مواقف فرقائه بمعايير ومصطلحات « الصواب » و « الخطأ » و « النفع » و « الضرر » ، وليس بمقاييس الخلاف الدينى والاختلاف فى الدين ، ولا بمعايير ومصطلحات « الكفر » و « الإيمان » .. ولو كانت السياسة الإسلامية كهانة لما حدث هذا التمييز .

وإمامة المفضول ، **دينياً** ــ من حيث الورع الدينى والتقوى الدينية والتقدم فى النسك التعبدى ــ إذا كان أفضل فى فقه الواقع الدنيوى وأقدر على سياسة هذا الواقع على النحو الذى يحقق مصالح الأمة ــ موقف اجتمع عليه مفكروا الأمة ــ خلا « الباطنية ــ الإمامية » ــ .. ودلالته على الطابع « المدنى ــ الإسلامى » ، النافى وجود **« كهانة ــ إسلامية » ــ لا تخطئها بصيرة المتأمل فيه ..**

وإذا كانت دولة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قد « ولت » أبا **سفيان** بن حرب وابنه معاوية ولم « تولّ » على بن أبى طالب ــ الرجل الربانى ــ ولا أبا ذر الغفارى ــ وهو الذى قال عنه النبى ، صلى الله عليه وسلم ، : « ماأظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء رجلا أصدق لهجة من أبى ذر » .. ووضعت لواء القتال بيد خالد ابن الوليد ، وليس بيد الصديق أبى بكر .. الخ .. الخ .. الخ .. فإن فلسفتها فى الحكم واختيار الولاة شاهد على أن « ولاية » المفضول ــ دينياً ــ إذا كان أفضل فى مهام ولايته ، **هى دليل** على انتفاء الكهانة واحتكار الكهنوت من منهج الحكم والسياسة فى دولة الإسلام ..

بل إننا نلمح فى المنهج الإسلامى ما يمكن أن نسميه سد الذرائع وإغلاق المنافذ

التى تلوح منها ظلال الكهانة والكهنوت ، أو تريح منها رائحة احتكار السلطة فى دولة الإسلام .. فلو أن الخلافة ، بعد انتقال الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، إلى بارئه ، قد أعطيت لعلى بن أبى طالب ، رضى الله عنه ــ وهو الجدير بها لظل « الحكم السياسى » فى بيت « النبوة الدينية » ، ولمَثَّلَ ذلك ــ فى يوم من الأيام ، ولدى البعض ــ شبهة احتكار السلطة فى منهج الإسلام وتطبيقاته .. لكن الصحابة ــ على ما يبدو ــ قد وضعوا هذا الأمر ــ مع غيره من الأمور ــ التى ليس هذا مكان الحديث عنها ــ فى اعتبارهم وهم يخرجون بالخلافة ، يومئذ ، من بيت النبوة ، ومن الفرع الهاشمى .. وفى ضوء هذا التفسير نقرأ حوار عمر بن الخطاب مع عبد الله بن عباس ، رضى الله عنهم ، ذلك الذى بدأه عمر ، سائلا :

ــ « ياعبد الله ، أنتم أهل رسول الله ، وآله ، وبنو عمه ، فما تقول فى منع قومكم منكم ؟ !

ــ قال : لا أدرى علتها . والله ما أضمرنا لهم إلا خيراً .. !

ــ فقال عمر : إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة ، فتذهبوا فى السماء شُمَّخاً بُذَّخاً .. **وإن قريشاً** اختارت لنفسها فأصابت ... »

ثم مضى عمر ، فى حديثه إلى ابن عباس ، ليقول إن هذا ليس موقف قريش وحدها ، بعد وفاة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وإنما هو موقف يستشفه عمر من منهج النبوة وتوجهات الرسول نفسه على هذا الموضوع .. مضى عمر ، فى حديثه إلى ابن عباس ، فقال : « ... وإنى رأيت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، استعمل الناس وتركْكم ! .. والله ما أدرى أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه ، وأنتم أهل لذلك ؟! .. أم خشى أن تُعَاوَنوا ، لمكانكم منه ، فيقع العتاب عليكم ، ولابد من عتاب ؟! .. » ــ (شرح نهج البلاغة) جـ ١٢ ص ٩ ، جـ ١ ص ٧١٩. و(الفاروق عمر) ــ للدكتور محمد حسين هيكل جـ ٢ ص ٢١٠ ، ٢١٢ طبعة المعارف ــ القاهرة .

إننا ، وبصرف النظر عن السبب الحقيقى ، للعدول بالخلافة ــ فى بدايتها ــ عن على بن أبى طالب وبيت النبوة ــ أمام « سد الذرائع » وإغلاق المنافذ ــ كأحد الأسباب ــ وذلك حتى لا تريح رائحة الكهانة واحتكار السلطة فى منهج الإسلام ..

وإلى الذين يخافون من « إسلامية الدولة » أن تكون باباً لاحتكار الفقهاء وعلماء

الدين للسلطة فى الدولة والسياسة فى المجتمع ، نقدم رأى ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ : ١٣٣٢ - ١٤٠٦) الذى ، وإن لم يرفض اهتمام الفقهاء ـ وهو أحدهم ـ بالسياسة ، واجتهادهم فيها وعملهم بها ، إلا أنه قد رأى أن أهل العلم الدينى ـ ككل المتبحرين فى الفكر النظرى ـ هم أبعد الناس عن إجادة أعمال الدولة ـ السلطة التنفيذية ـ لحاجتها إلى « العقلية العملية » ، التى تصدر من الواقع ، دون أن تغرق الواقع فى النظريات ، على عادة الذين يعيشون فى التجريد النظرى ، فتختل لديهم علاقات التوازن بين « الفكر » وبين « الواقع » .. يرى ابن خلدون أن « لأهل النظر » مكانهم لكنه ليس مكان « أهل التنفيذ » ..

فيعبر عن هذه « اللمحة الفكرية » ـ فى فصل عقده تحت عنوان : (فصل فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ؟! .. يقول فيه ، **معللا** : « .. والسبب فى ذلك : أنهم معتادون النظر الفكرى ، والغوص على المعانى ، وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها فى الذهن أمورا كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس . ويطبقون ، من بعد ذلك ، الكلى على الخارجيات ، وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهى ، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها فى الذهن ، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة ، وإنما يتفرع ما فى الخارج عما فى الذهن من ذلك ، كالأحكام الشرعية ، فإنها فروع عما فى المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة ، **تُطلَّبُ مطابقةِ** ما فى الخارج لها عكسُ الأنظار فى العلوم العقلية ، التى **تُتطلَّب** فى صحتها مطابقتها لما فى الخارج . فهم متعودون ، فى سائر أنظارهم ، الأمور الذهنية والأنظار الفكرية ، لا يعرفون سواها . والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما فى الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها ، فإنها خفية ، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال ، وينافى الكلى الذى يحاول تطبيقه عليها . ولا يقاس شىء من أحوال العمران على الآخر ، إذ كما اشتبها فى أمر واحد فلعلهما اختلفا فى أمور . فتكون العلماء ، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض ، إذا نظروا فى السياسة أفرغوا ذلك فى قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم ، فيقعون فى الغلط كثيراً ، ولا يؤمن عليهم . ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران ، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعانى والقياس والمحاكاة ،

فيقعون فى الغلط . والعامى ، السليم الطبع ، المتوسط الكيس ، لقصور فكره عن ذلك ، وعدم اعتياده إياه ، يقتصر لكل مادة على حكمها ، وفى كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ، ولا يتعدى الحكم بقياس ولا تعميم ، ولا يفارق فى أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها فى ذهنه ، كالسابح لا يفارق البر عند الموج .. فيكون مأموناً من النظر فى سياسته ، مستقيم النظر فى معاملة أبناء جنسه ، فيحسن معاشه ، وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره .. وفوق كل ذى علم عليم ... » ! (المقدمة) ص ٤٥٠ ، ٤٥١ — ..

تلك شهادة فقيه ، حاول « السياسية التنفيذية » مرارا وتكرارا .. ثم كتب شهادته هذه عن خبرة فى « النظر » وخبرة فى « التنفيذ » ! .. وهى شهادة تنصف كل الفرقاء ، مع تحديد المكان الملائم لكل فريق ! ..

ومن قبل ابن خلدون وجدنا التصور « النظرى ــ التجريدى » « للباطنية ــ الإمامية » فى الإمامة ، ورأينا كيف جاء حلماً مثالياً بالمُخلِّص المثالى ،على نحو لا علاقة بينه وبين الواقع والممارسة والتطبيق ..

ومن قبل « الباطنية ــ الإمامية » رأينا « الغلو الخارجى » فى « الحاكمية » وفى « التكفير بالمعصية » ، وكيف كان « تجريداً ذهنياً » صنعه الصلاح والتقوى والنسك فى أذهان « القراء » فعز على التطبيق ، بل وكان وبالا على أصحابه وعلى الأمة جمعاء ، عندما حاولوا ــ بالسيف ــ وضعه فى التطبيق ! ..

هكذا أقام المنهج الإسلامى العلاقة الطبيعية والوثقى بين « الدين » وبين « الدولة » ، على النحو الذى لا تناقض فيه ولا تضاد .. وعلى النحو الذى لا كهانة فيه ولا كهنوت .

دولة : « إسلامية .. » لأن للشريعة الإسلامية ــ وهى وضع إلهى ــ الحاكمية فى سياستها .. وهى ــ فى ذات الوقت ــ « مدنية » ؛ لأنها اجتهاد إسلامى ، فى « الفروع » ، محكوم بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها .. فهى ، بهذا الوضع ، نموذج فريد ، تفرد المنهج الإسلامى فى الجمع والتأليف بين ما يمكن ، ويجب جمعه وتأليفه من سمات وقسمات « الأقطاب » التى نظر إليها منهج الحضارة الغربية كمتقابلات لا سبيل إلى الجمع بينها ، فضلاً عن المؤاخاة والتساند والتوفيق .

٥ – الشورى البشرية .. والشريعة الالهية

فى المنهج الإسلامى ، ليس هناك ، « تناقض » وأيضا ليس هناك « خلط » بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها ، وبين الموضوعات التى هى شريعة إلهية ، وضعها الله ، سبحانه ، لتكون التجسيد لحاكمية الله المهيمنة على الإنسان والواقع الذى يعيش فيه ..

إن الحاكمية الإلهية ، المتمثلة فى أصول الشريعة ومقاصدها وحدودها ، ليست من جنس الحاكمية البشرية ، المتمثلة فيما هو موضوع لشورى الإنسان .. فحاكمية الله هى حاكمية الفعال لما يريد ، الذى لا يسأل عما يفعل ، والذى شاءت حكمته ، كى تتحقق للرسالة المحمدية الخاتمة مؤهلات الخلود الدنيوى ، فلا تنسخ ، أن تقف هذه الحاكمية الإلهية ، فى المتغيرات الدنيوية ، عند الكليات والفلسفات والمقاصد والأحكام الثوابت ، فتمثل الإطار الذى يحفظ لشورى الإنسان إذا هى التزمت حدودها هذا الإطار إسلاميتها .. إنها حاكمية السيادة العليا ، التى تمثلت فى مبادىء الشريعة الإلهية وحدودها ومقاصدها ، والتى هى الضابط والمعيار لإسلامية شورى الإنسان ، التى هى شورى « الخليفة » المحدودة نطاقها والمحددة موضوعاتها بحكم مكانة الخليفة فى الكون ، وبنود عهد استخلافه ، فى عمارة الكون الذى يعيش فيه ..

هنا فى تحديد العلاقة بين « الشورى البشرية » وبين « الشريعة الإلهية » ، تبرز خصائص المنهج الإسلامى فى مكانة الإنسان فى هذا الكون ـ مكانة الخليفة عن الله ـ وفى نطاق حريته واختياره .. وفى علاقة « الثوابت » بـ « المتغيرات » ... إلخ .. إلخ .. فينتفى « التناقض » وكذلك « الخلط » بين ما هو حاكمية إلهية ، متمثلة فى الشريعة ، وبين ما هو موضوع لشورى الإنسان ..

إن القرآن الكريم يحدد أن للحاكمية الإلهية السيادة العليا والمرجعية العظمى فى حياة هذا الخليفة ، الإنسان .. ﴿ **وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ، ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً . فلا وربك لايؤمنون حتى يُحَكِّموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى**

أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ .. النساء : ٦٤ ، ٦٥ ـ .. **﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾** ـ النساء : ٥٩ ـ ..

ودستور الدولة الإسلامية الأولى ـ (الصحيفة ـ الكتاب) ـ على عهد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ينص على أن المرجعية هى لهذه الحاكمية الإلهية ، ممثلة فى الشريعة ، فيقول : « ... وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حَدَث أو اشتجار يُخاف فساده ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .. »

تلك هى مكانة الحاكمية الإلهية .. مكانة المرجعية الأولى والسيادة العليا ومبادىء التشريع .. إنها الإطار الحاكم لشورى الإنسان ، والصبغة الإلهية التى لابد أن تصطبغ بها إبداعات البشر وسلطاتهم كخلفاء عن صاحب هذه الحاكمية فى عمارة الكون وفق المنهج الإسلامى المحقق لبنود عهد الاستخلاف ..

وفى هذا الإطار ، إطار الحاكمية الإلهية ، كما تمثلت فى الشريعة الإلهية ، فرض الله ، فى المنهج الإسلامى ، على الإنسان أن ينهض بحمل الأمانة التى حملها ، وأن يسوس حياته الفردية والأسرية والاجتماعية ، ويقود المجتمع ويحكم الدولة ويعمر الأرض بسلطان الخليفة ، عن طريق الشورى البشرية المحكومة بحدود حاكمية الله .. فرض الله هذه الشورى فريضة إلهية ، وليست مجرد « حق » من حقوق الإنسان ...

إنها أمر من الله ، سبحانه وتعالى ، حتى لرسوله الكريم .. **﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ، إن الله يحب المتوكلين ﴾** آل عمران :١٥٩ – ... وإذا كان « العزم » هو القرار الذى يؤذن بالتنفيذ ، فإن هذه الشورى هى المقدمة الطبيعية والضرورية لهذا « العزم » ـ القرار .

وهذه الشورى ، كما هى فريضة إلهية فى سياسة الدولة وشئون الاجتماع الإنسانى للأمة ، هى كذلك فى نطاق الأسرة ، كلبنة فى صرح الاجتماع الإنسانى .. إنها السبيل إلى التراضى الذى يحقق للأسرة السعادة والوفق .. **﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وعلى المولود له رزقهن**

وكسوتهن بالمعروف لاتكلف نفس إلا وسعها ، لاتُضَار والدة بولدها ولا مولود له بولده ، وعلى الوارث مثل ذلك ، فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ماآتيتم بالمعروف ، واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير ﴾ ـ البقرة : ٢٣٣ ـ ..

إنها فريضة فى سياسة الدولة والأمة ، بل وشرط فى طاعة الرعية للراعى وكما يقول القرطبى « .. فإن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام . ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب .. وهذا مما لاخلاف فيه .. » ؟! .. (الجامع لأحكام القرآن) جـ ٤ ص ٢٤٩ ـ ..

وهى كذلك فى نطاق الأسرة .. بل لقد بلغت مكانتها فى منهج الإسلام أن غدت واحدة من الصفات التى يميز بها الإيمان أهله .. ﴿ **فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ماغضبوا هم يغفرون . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون . والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون** ﴾ ـ الشورى : ٣٦ ـ ٣٩ ـ ..فهى واحدة من أمهات صفات المؤمنين ! ..

بل إننا نلمح فى التعبير القرآنى ، بالموطنين اللذين ورد فيهما ذكر (أولى الأمر) الحديث عنهم بصيغة الجمع ، لا بصيغة الإفراد والانفراد ! .. ﴿ **وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ..** ﴾ ـ النساء : ٨٣ ـ .. الأمر الذى يزكى جعل السلطة ـ سلطة أولى الأمر ـ فى الدولة والمجتمع جماعية شورية ، كى لايغرى ويفضى الانفراد بالسلطة إلى الطغيان .. مع التأكيد على أن يكون (أولو الأمر) هؤلاء من المسلمين ، حتى تلتزم شوراهم نهج الإسلام وحاكمية الله ..

ولقد ذهب القرآن الكريم على درب تزكية فريضة الشورى الإنسانية ، فضرب الأمثال على رجحان كفتها وكثرة منافعها من قصص التاريخ وأنباء الأولين .. فهذه ملكة سبأ تستشير الملأ من قومها قائلة : ﴿ **ياأيها الملاء أفتونى فى أمرى ماكنت قاطعة أمراً حتى تشهدون** ﴾ ـ النمل : ٣٢ ـ .. بل لقد سلك طريقها الملأ من قوم

فرعون وهم يحثون الموقف من موسى ، عليه السلام .. ﴿ **قال الملأ من قوم فرعون : إن هذا لساحر عليم . يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ؟** .. ﴾ الأعراف : ١١٠ ، ١١١ ـ .. فهي فضيلة من فضائل الدول والمجتمعات ـ بصرف النظر عن عقائدها ـ عبر التاريخ .. وهي في الإسلام فريضة إلهية ، وليست مجرد حق من حقوق الإنسان ..

وإذا كان مقام السنة النبوية من القرآن الكريم هو مقام « البيان والتفصيل والتجسيد » .. ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون** ﴾ـ النحل : ٤٤ ـ .. وإذا كان أصدق معايير صحة هذه السنة هو أن يكون لها في القرآن معنى أو مبنى أو هما معاً ؛ فإن السنة النبوية في الشورى ، كما جسدها السلوك النبوي والتطبيق الراشد ، قد سمقت في الفكر والتجربة الإسلامية منارة عالية ومضيئة ، لتعلي من مقامها كمَعْلم من معالم منهج الإسلام ..

إنها تكليف نبوي .. « إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه » ـ رواه بن ماجة ـ وهي مسئولية تتطلب من هو أهل لها ولتبعاتها ، فلابد وأن يهيىء المجتمع الإسلامي أبناءه لحمل أمانتها ، لأن « المستشار مؤتمن » رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدرامي والإمام أحمد ـ .. « ومن استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه » ـ رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد ـ .. ولقد كانت من أبرز صفات رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حتى ليروى أبو هريرة فيقول : « ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم » ـ رواه الترمذي .. ومع عصمة الرسول فيما يبلغ عن ربه ، ومع رعاية الوحي لاجتهاده بالتقويم ، فلقد كان القدوة ـ كقائد للدولة وسائس للمجتمع ـ في الالتزام بثمرات الشورى ، حتى ليقول ، صلى الله عليه وسلم ، لأبي بكر وعمر : « لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما » ! ـ رواه الإمام أحمد ـ .. ففيما هو اجتهاد وشورى بشرية ، تنزل الأقلية على رأي الأكثرية ! ..

ولقد امتد نطاقها وأظلت شجرتها كل جزئيات الحياة وسائر ما لم تفصل فيه حاكمية الله .. فالرسول القائد يلتزم سبيلها في تعيين الأمراء والولاة . فيقول ـ فيما يرويه الإمام علي بن أبي طالب ـ : « لو كنت مُؤَمِّرا أحدا دون مشورة المؤمنين لأمَّرت ابن أم عبد » ـ (عبد الله بن مسعود) ـ ! رواه الترمذي وابن ماجة

والإمام أحمد ـ .. وكذلك فى مواقع الحرب ومعاهداتها .. فى اختيار موقع نزول الجيش بغزوة بدر الكبرى .. وفى قتال المشركين يومها ، ولقائهم خارج المدينة .. استشار الناس ، وخاصة الأنصار ، ليمتد نطاق بيعتهم له بالعقبة فيشمل الحماية خارج المدينة أيضا .. وفى أسرى غزوة بدر .. وفى السعى لفك حصار الأحزاب عن المدينة فى غزوة الخندق .. وفى موقع اللقاء يوم أحد .. الخ .. الخ .. الخ ..

وصدق رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إذ يقول : « ماشقى قط عبد بمشورة ، وما سعد باستغناء رأى » ! ـ القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) جـ ٤ ص ٢٥١ ـ ..

وعلى ذات الدرب .. درب منهج النبوة فى الشورى سار الخلفاء الراشدون .. فدولة الخلافة تأسست بالشورى وعليها .. والبيعة الشورية والاختيار كانا سبيل تمييز الخليفة والعقد له .. والخليفة الأول هو الذى التزم تعميم الشورى فى مجتمع المدينة كلما عرض عارض لم تقض ولم تفصل فيه حاكمية الله .. « فعن ميمون بن مهران قال : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم ، نظر فى كتاب الله ، فإن وجد فيه مايقضى بينهم قضى ، وإن لم يكن فى الكتاب وعلم من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فى ذلك الأمر سنة قضى به ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، وقال : أتانى كذا وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قضى فى ذلك بقضاء ؟ .. فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به .. » ـ رواه الدارمى ..

وعمر بن الخطاب ، هو الذى طور جهاز الدولة ـ عندما دوّن الدواوين ـ بالشورى .. واجتهد اجتهاداته ـ التى سبقت إشارتنا إليها ـ كثمرات للشورى .. حتى لقد ازدانت صفحات مصادر التاريخ بمشاوراته ووصاياه الداعية إلى التزام الشورى ، كفريضة إلهية ، وكالسبيل الآمن لسياسة الفرد والأسرة والأمة فى مجتمع الإسلام .. فهو القائل : « من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين ، فلا بيعة له ، ولا بيعة للذى بايعه ! » ـ رواه البخارى والإمام أحمد ـ فلا مشروعية لبيعة ولا لمبايعة إلا إذا تمت عن طريق « شورى المسلمين » .. يشمل ذلك الولايات والإمارات الفرعية ، كما يشمل الإمارة الكبرى والإمامة العظمى .. ولقد خطب عمر ، أواخر عهده ، فقال : « إن قوماً يأمروننى أن أستخلف ، وإن الله لم يكن

ليضيع دينه ولا خلافته ، والذى بعث به نبيه ، صلى الله عليه وسلم . فإن عجل بى أمر فالخلافة شورى فى هؤلاء الستة » ــ رواه مسلم والإمام أحمد ــ .. ولقد كان هؤلاء الستة ــ وهم بقية المهاجرين الأولين ــ سائرين على ذات الدرب .. « فاجتمع الرهط الذين ولاهم عمر فتشاوروا » ، ولكن دون أن ينفردوا بالمشورة ، بل عهدوا إلى عبد الرحمن بن عوف أن ينهض بإدارة « عملية الشورى » ، فلم يترك أحداً من الناس إلا استشاره ، فلما رجحت كفة اختيار **عثمان بن عفان** ، عقدت له البيعة العامة « فبايعه الناس : المهاجرون ، والأنصار ، وأمراء الأجناد والمسلمون .. » ــ رواه البخارى ــ ..

تلك هى الشورى الإسلامية : **التجسيدُ** لإرادة الأمة الحرة ، المحكومة بإطار حاكمية الله .. ومظهر سلطة الأمة وسلطانها فيما لم تقض وتفصل فيه الحاكمية الألهية .. هذه الحاكمية التى تمثلت وتتمثل فى مبادىء الشريعة وحدودها ومقاصدها ، والتى هى ــ فى شئون الدنيا ــ بمثابة « الأُطُر ــ الثوابت » التى تحفظ على شورى الأمة صبغتها الإسلامية ، والتزامها حدود الحلال والحرام .. فهى ليست نقيضاً للشورى ، وإنما هى الكافلة لها أن تظل ثمراتها إسلامية .. كما إن هذه الشورى لا يمكن أن تضيق وتتبرم من هذه الحدود الإلهية .. لأنها الشورى ــ فى عرف الإسلام فريضة إلهية ، أى أن المسلم « يعبد » الله عندما ينهض بتبعاتها .. وغير وارد أن تكون هناك « عبادة لله » لا يراعى « المتعبد بها » حدود حاكمية الله ! ..

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية بين « الشورى البشرية » وبين « الشريعة الإلهية » على هذا النحو الذى برىء من « التناقض » ومن « الخلط » كليهما ..

* * *

٦ – الفرد .. والطبقة .. والامة

الإسلام : دين الجماعة ، أى الأمة .. تلك خصيصة من خصائص المنهج الإسلامى .. وكون الأمة هى الجامعة الأساسية ، فى المنظور الإسلامى ، لا يعنى الإجحاف بحقوق « الفرد » ، ولا الإنكار لوجود « الطبقة » ـ بالمعنى الاجتماعى ـ فى إطار « الأمة » ، وإنما هى العلاقات التى أقامتها الوسطية الإسلامية الجامعة بين « الفرد » و « الطبقة » و « الأمة » على نحو متميز وفريد .

فالمسئولية ، فى الإسلام ، فى الكثير من التكاليف ، وفى الحساب والجزاء عليها : مسئوليةٌ فردية ، نقل الإسلام بها هذا الفرد من وضع الذوبان الكامل فى إطار القبيلة والعشيرة .. لكن هذا الإنسان الفرد ، هو مدنى بالجبلة ، اجتماعى بالطبع ، يستحيل عليه أن يحيا فرداً وفى حدود النزعة الفردية ..

والتكاليف ، فى الإسلام ، منها الفردى ـ فروض العين ـ ومنها الاجتماعى ـ فروض الكفاية ـ وهى جميعاً ينتظمها نسق واحد ، هو نسق التكاليف الدينيَة ، والرباط بينها عضوى ، حتى ليستحيل على الفرد ـ بسبب من مدنيته واجتماعيته ـ أن ينهض بتكاليفه الفردية ـ فروض العين ـ إذا أصاب الخلل النظام الاجتماعى ، بتخلف الفروض الاجتماعية .. فإذا انعدم الأمن فى المجتمع ، أو عز فيه القوت ، فأنَّى للعابد أن يعبد الله ويؤدى فرائضه العينية ؟! .. لقد قال الفقهاء : إن صلاة الخائف والجائع لا تصلح ، لأن الحضور فيها ـ وهو شرط إقامتها ـ لا يتأتى إلا بالأمن الاجتماعى وتوافر الأقوات ! .. ولقد أصاب الإمام الغزالى عندما حدد الضرورات الاجتماعية التى يستحيل بدون توافرها إقامة الدين ، فقال : « إن نظام الدين لا يصلح إلا بنظام الدنيا .. فنظام الدين ، بالمعرفة والعبادة ، لا يتوصل إليهما إلا : بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات ، من : الكسوة ، والمسكن ، والأقوات ، والأمن .. فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق هذه المهمات الضرورية .. إن نظام الدنيا شرط لنظام الدين .. » ـ (الاقتصاد فى الاعتقاد) ـ .. ولذلك ، كانت فروض الكفاية ـ الاجتماعية ـ فى المنهج ـ الإسلامى ـ آكد من فروض العين ـ الفردية ـ للارتباط العضوى بينهما فى النسق التكليفى الواحد ، ولترتب التمكن من أداء كثير من فروض العين على تحقيق كثير من فروض الكفاية ..

لكن تحقيق الفروض الاجتماعية لا يغنى عن ضرورة الفروض العينية ، لأن مكانة الأمة والجماعة فى التصور الإسلامى لا تلغى دور الفرد ومكانته ، فالمسئولية والتكليف والحساب والجزاء فردى ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ـ فى التكاليف الفردية ـ لكن البلوى الاجتماعية إذا عمت طالت من لا يد له فيها .. ولذلك دعانا الله إلى اتقاء الفتنة التى لا تصيب الذين ظلموا دون سواهم ! .. إن النهوض بالمسئوليات والتكاليف الفردية هو السبيل إلى إقامة التكاليف الاجتماعية .. كما إن إقامة التكاليف الاجتماعية هو الذى يهيىء للفرد الوفاء بحقوق تكاليفه العينية .. وهذا الترابط بينهما هو التعبير عن ارتباط الفرد بالأمة فى منهج الإسلام ..

وفى ضوء هذه الحقيقة نقرأ صياغتها عند الماوردى (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ : ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) عندما يقول : « .. واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين :
أولهما : ما ينتظم به أمور جملتها ..
والثانى : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها .. فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه ، لأن من صلحت حاله ، مع فساد الدنيا ، واختلال أمورها ، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ، ويقدح فيه اختلالها ، لأنه منها يستمد ، ولها يستعد . ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا ، وانتظام أمورها ، لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً ، لأن الإنسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه ، لأن نفسه أخص ، وحاله أمس ، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفاً ، وفكره على ما يمسه موقوفاً .. » ـ (أدب الدنيا والدين) ص ١٣٤ طبعة القاهرة ١٩٧٣ م ـ ..

فالفرد هو نقطة البدء .. وهو ، بواسطة الأسرة والعشيرة ، يُعَدّ لبنة فى كيان الأمة .. ولا مكان للفردية المغالية فى المنهج الإسلامى ؛ لأن صلاح اللبنة موقوف على كونها جزءاً من البناء الكبير ..

والأمة ، فى التصور الإسلامى ، ليست مجرد جمع « كمى » يساوى عدد الأفراد فيها ، وإنما هى كيان جامع ، له حالة « كيفية » جديدة ، تفوق كيفيات وقدرات أفرادها متفرقين .. إنها كيان متميز ، له ما ليس للأفراد المتناثرين .. إن الخيوط المتفرقة ليست لها القوة المتحصلة منها ذاتها إذا هى اجتمعت .. وقطرات الماء المتفرقة لا تحدث الرى الذى تحدثه عند الاجتماع .. والأفراد المتفرقون ليست لهم حصافة الرأى ورجاحة العقل وكياسة النظر التى تتأتى لهم بشورى الاجتماع .. ولذلك لم يمنع

جواز الضلال على كل فرد من أفراد الأمة ، أن تكون لهذه الأمة العصمة عند الاجتماع والإجماع .. ويشهد على هذه الحقيقة الموضوعية حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « إن الله وعدنى فى أمتى وأجارهم من ثلاث : لا يعمهم بسنة ، ولا يستأصلهم عدو ، ولا يجمعهم على ضلالة » ــ رواه الدرامى ــ ..

فللأمة في الإسلام ، مقام فريد ، يعلو بها عن مجرد الجمع العددي والتراكم « الكمي » لما لدى أفرادها وآحادها ..

ولقد أبصر الماوردي ــ وهو يتحدث عن مذاهب الأمم في « الشورى » ــ كيف أن الحضارات التي مالت كفتها لحساب « الفرد » قد حبذت « الشورى الفردية » ، بينما حبذت الحضارات التي مالت كفتها لحساب المجموع « شورى الاجتماع » .. ثم أضاف الجديد الذي تميزت به حضارة الإسلام وشوراه عندما جمعت بين الإثنين ــ الفرد والمجموع ــ فقال : إن مذهب الإسلام في الشورى هو الجمع بين شورى الفرد وشورى الاجتماع فحيث تكون القضايا مما تحتاج إلى الاجتهاد وإعمال الفكر واستنباط الأدلة ، تكون شورى الإنفراد ، لأنها شورى الاجتهاد .. وحيث يكون المراد هو الكشف عن ثمرات الاجتهاد الفردي ، فإن الإجتماع والمواجهة ــ شورى الإجتماع ــ تكون هي السبيل القويم ــ (أدب الدنيا والدين) . فللارتباط بين الفرد والمجموع كان جمع الشورى الإسلامية بين نمطي شوراها جميعاً ..

وكما إن دار الإسلام تتألف من أوطان وأقاليم يجمعها جامع الإسلام : العقيدة والشريعة والحضارة .. فكذلك أمة الإسلام تتألف من الشعوب والقبائل التي تعارفت بالإسلام وعليه ، فغدت أمة الإسلام التي لا تمزق وحدتها التمايزات القومية والعرقية والبيئية ، لأنها تمايزات الواقع ، الذي لا يناقضه الإسلام ، وإنما يهذبه فينظمه في نسق العقيدة الواحدة والحضارة الواحدة ..

وإذا كانت مكانة الفرد فى المنهج الإسلامى قد شهدت بتميزها : المسئولية الفردية ، والتكاليف الفردية ــ وإذا كان القرآن الكريم قد أبرز مكانة الأمة ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدونِ** ﴾ ــ الأنبياء : ٩٢ ــ .. ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس** ﴾ ــ آل عمران : ١١٠ ــ .. ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً** ﴾ . البقرة : ١٤٣ ــ .. فإن المنهج الإسلامى لا ينكر وجود « الطبقة » ولا التمايز الطبقى فى إطار الأمة وفى داخلها .. فالتفاوت الاجتماعى ، بنظر الإسلام حقيقة من حقائق الواقع ، نابعة من تفاوت القدرات والجهد المبذول والذكاء الذى يستخرج الثمرات .. والإسلام لا يقفز على حقائق الواقع ولا يتجاهلها ولا يعاديها ، ولكنه

يهذبها ويضبطها كى تظل فى إطار « المشروع » ونطاق « العدل » ـ الذى لا يعنى المساواة التامة وإنما يعنى « التوازن » بين فرقاء متفاوتين .. التوازن ـ الوسط ـ العدل ، الذى ينكر الظلم ، ويقرُب بالتفاوت إلى حيث درجة التوازن ولحظة العدل ، التى يكون فيها التفاوت مؤسَّساً على ما هو مشروع وطبيعى من العوامل والأسباب .. ﴿ والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق فما الذين فضلوا برادّى رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون ﴾ ـ النحل : ٧١ ـ .. فإذا تأسس التفاوت الاجتماعى والاقتصادى على ما هو مشروع من الأسباب ، وإذا أحدث هذا التفاوت تمايز الأمة إلى طبقات اجتماعية متميزة ، فإن الإسلام لا يرى فى وجود الطبقات إخلالاً بالأمة ، كرابطة جامعة لها فى منهجه المرتبة العالية ، ولكنه كما أقام علاقات الترابط بين الفرد وبين الأمة ، كذلك يهذب من حدود التمايز والتفاوت الطبقى ويضبط جموحه ويرسم آفاقه ، على النحو الذى يجعل علاقات الطبقات الاجتماعية فى لحظة التوازن ودرجته ومستواه .. لأن هذا التوازن ، الذى يجمع بروابط التساند ، الطبقات المتعددة ، هو العدل ـ الوسط ـ فى منهج الإسلام ..

أما إذا اختل هذا التوازن الاجتماعى بين الطبقات فى أمة الإسلام ، فإن الخيوط الجامعة بين الطبقات تخلى مكانها لعوامل التناقض والصراع بين هذه الطبقات ـ وتلك هى الأخرى حقيقة موضوعية ، وواقع اجتماعى ، لا ينكره المنهج الإسلامى ولا يستنكره .. لكنه يضع ، أيضا ، لهذا الصراع الضوابط ، ويحدد له الغايات والآفاق .. فالهدف منه هو العودة بالعلاقات الطبقية إلى درجة التوازن ولحظة العدل ـ الوسط .. وليس الهدف منه ـ كما هو فى الحضارة الغربية ـ أن ينفى قطب القطب الآخر تماما ، وأن تلغى طبقة الطبقة النقيض كلية وتقتلعها من الوجود .. فهذا المفهوم للصراع الطبقى هو خصيصة غربية .. فالبرجوازية سعت إلى نفى الإقطاع .. والبروليتاريا سعت وتسعى إلى نفى البرجوازية .. وما حديث « الشمولية ـ الشيوعية » عن المجتمع اللاطبقى إلا حديث عن المجتمع الذى تنفرد فيه طبقة واحدة بسلطات الفكر والحكمِ والمال .. لكنهم يكتشفون ـ وإن لم يعترفوا ـ أن التمايز الطبقى الطبيعى حقيقة موضوعية من حقائق التوازن الاجتماعى ـ أى العدل الاجتماعى ـ وضرورة من ضروراته .. فما ظنوه اقتلاعا للبرجوازية ، لم يكن أكثر من استبدال الطرف الذى يتمتع بامتيازاتها ، فبدلا من الملاك الرأسماليين ، حل

« الحزب » و « التكنوقراط » ـ أى « الدولة » ـ التى امتلكت سلطات الفكر والحكم والمال بدلا من ملاكها السابقين .. تغيرت الأسماء ، ولم تلغ الطبقية فى المجتمع الذى ظنوه **لاطبقياً !** ..

لكن الإسلام ، الذى لا يقفز على الواقع ولا يتجاهل حقائقه ـ ومنها التمايز الطبقى النابع من التفاوت الاجتماعى . يجاهد لإبقاء هذا التفاوت فى حدود الأسباب المشروعة ، ويعمل على أن لا تتجاوز آفاقه لحظة التوازن ، التى هى درجة العدل ـ الوسط ـ .. فإذا تجاوز هذه الآفاق ، واختل التوازن ، وحل الظلم الاجتماعى محل العدل .. فلا حرج فى الإسلام أن يشهد المجتمع **دفعاً طبقياً** ـ بل لقد رآه الإسلام سنة من سنن الله فى المجتمعات ، تقود الظاهرة الاجتماعية من درجة الخلل ولحظة الظلم إلى درجة التوازن ولحظة العدل بين الطبقات .. ﴿ **ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين** ﴾ ـ البقرة ٢٥١ ـ .. ﴿ **أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا : ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوى عزيز** ﴾ ـ الحج : ٣٩ ـ .. و « من أُرِيدَ **مالُه** بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد » ـ أخرجه الترمذى عن عبد الله بن عمرو عن الرسول صلى الله عليه وسلم ـ ..

فهذا الدفع والصراع ـ الذى هو سنة من سنن الله فى المجتمعات ـ هو أداة العودة بالعلاقات ـ إذا هى خرجت من دائرة التمايز المشروع والطبيعى فى الرابطة الجامعة إلى دائرة التناقضات العدائية والممزقة لجامع الأمة وتضامنها ـ هو أداة العودة بالعلاقات الطبقية من إطار الخلل والظلم إلى إطار التوازن والعدل .. لتظل الأمة هى الجامعة ، حاملة رسالة الإسلام ، العقيدة والشريعة والحضارة .. وليست ـ كما فى الحضارة الغربية ـ الطبقة هى حاملة الرسالة .. البرجوازية ـ ورسالتها « الليبرالية ـ الرأسمالية » ـ .. والبروليتاريا ـ ورسالتها « الشمولية ـ الشيوعية » ..

هكذا أقام المنهج الإسلامى ويقيم العلاقة بين الفرد .. والطبقة .. وبين الطبقات ـ فى إطار الأمة ، على النحو الذى يحقق فيه الكل ذاته ورسالته ، عندما يكون التوازن ـ والعدل ـ الوسط ـ هو ميدان الاجتماع والالتقاء .. فإذا اختل الأمر ،

كان الدفع الاجتماعي والجهاد ، لإعادة العلاقات إلى صحتها ، ونفى عوامل المرض وجراثيمه منها .. وليس لينفى طرف من الأطراف الطرف الآخر ، حالماً بالانفراد والاستغناء .. إن الاجتماع والاشتراك – الأمة – التأليف – التساند بين الفرقاء المتميزين – هو العدل .. أما الانفراد – من الفرد أو من الطبقة – فى السلطة السياسية أو بسلطان المال – فهو عين الظلم وذات الطغيان .. وصدق الله العظيم حين يقول ﴿ **كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى** ﴾ ؟! – العلق : ٦ – ..

إن هناك حداً أدنى للعدل ، لابد أن يتوفر للفرد : هو الإنصاف فى القانون والحكم .. والإنصاف فى أمور المعاش .. وفى كتاب عمر بن الخطاب – حول القضاء – إلى أبى موسى الأشعرى ، يقول : « ... وبحسب المسلم الضعيف من العدل أن ينصف فى : الحكم ، والقسم .. » (تاريخ الطبرى) جـ ٤ ص ٢٠٣ – .. هذا هو الحد الأدنى من العدل للفرد الضعيف ، فى منهج الإسلام ..

وفى العهد الذى كتبه الإمام على بن أبى طالب إلى واليه على مصر ، الأشتر النخعى ، حديث عن التمايز الطبيعى والواقعى بين طبقات الأمة ، وعن واجب الدولة الإسلامية حيال هذا الواقع الطبقى ، وعن السبيل لإبقاء العلاقات الطبقية فى درجة التوازن ولحظة العدل .. يقول الإمام على لواليه : « .. واعلم أن الرعية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها : جنود الله . ومنها : كُتّاب العامة والخاصة ، ومنها : قضاة العدل . ومنها : عمال الإنصاف والرفق .. ومنها : أهل الجزية والخراج ، من أهل الذمة ومسلمة الناس . ومنها : التجار ، وأهل الصناعات . ومنها : الطبقة السفلى ، من ذوى الحاجة والمسكنة – (أى العاجزون عن الكسب والتحصيل) – .. فالجنود حصون الرعية ، وسبل الأمن .. ثم لاقوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج .. ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب .. ولا قوام لهم جميعاً إلا بالتجار وذوى الصناعات .. » – (منهج البلاغة) ص ٣٣٧ – طبعة دار الشعب – القاهرة – ..

فالمطلوب ، لتحقيق العدل ، ليس الصراع الذى تنفى فيه طبقة بقية الطبقات ، بزعم أن العدل مرهون بالمجتمع اللاطبقى .. وإنما العدل المطلوب سبيله إقامة التوازن بين الطبقات التى تعد وظائفها ضرورات اجتماعية تحقق للمجتمع ثمرات من الكسب

المادى والفكرى ، والكسب الحافظ على المجتمع قدرته وحركته ومنعته .. لأن هذه الطبقات ـ كما يقول الإمام على ـ : « لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض » ..

ولعل هذا التساند الطبقى ، والارتفاق الذى لا غنى عنه بين الطبقات ، لعله أن يكون التفسير الأدق لقول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿ **نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سُخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون** ﴾ ـ الزخرف : ٣٢ ـ .. فالتمايز والتفاوت الطبقى ـ والمحدد بأنه درجات ـ هدفه ـ وهذا هو المعنى المناسب لـ (**سُخرياً**) ـ هو التساند والارتفاق ، وأن تكون كل طبقة هى للأخرى عماد .. وليس المراد **سُخرة** الاستعباد والإذلال ـ التى هى عين الظلم الذى تنزه الله عن فعله وعن إرادته للناس ـ فالطبيعة وظواهرها وقواها قد سخرها الله للإنسان يرتفق بها ويستعين على عمارة الأرض وتزيينها .. وكذلك التمايز الطبقى ، ضرورة للتساند والارتفاق ، عندما تكون العلاقات الطبقية فى لحظة التوازن ودرجة العدل ، لتكون الأمة ، بأدائها الاجتماعى ، كالفريق ، وكالجسد الواحد ، الذى وإن تكون من أعضاء متمايزة ، إلا أن العلاقات والروابط الصحية والصحيحة بين أعضائه المتعددة ، تحقق له ـ أداء موحداً لجسد واحد ، حتى إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى ! ..

ولأن هذه هى « فلسفة الإسلام الاجتماعية » ، وجدنا القرآن الكريم يجعل « المال » مال الله ، سبحانه وتعالى ، فى ذات الوقت الذى يجعله مال الناس ، بحكم خلافتهم فيه عن الله .. فلقد قال خالقه،وواهبه لخلفائه فيه : ﴿ **وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** ﴾ ـ الحديد : ٧ ـ فجعل ملكية الرقبة .. الملكية الحقيقية له سبحانه .. وجعل للإنسان فيه ملكية المنفعة .. الملكية المجازية .. المحققة لمقاصد الاستخلاف فى هذه الأموال ، وذلك حتى ينفتح الباب ، **دائماً وأبداً** ، أمام حركة الدفع الاجتماعى وأنصار العدل الاجتماعى كى يعيدوا أوضاع الامتلاك والاختصاص والحيازة فى الأموال إلى درجة التوازن ولحظة العدل ، التى تنفى الخلل والظلم ، وتحقق مقاصد الاستخلاف .. فإذا غدا المال (**دُولة بين الأغنياء**) جاز ، بل وجب إعادة التوازن بين الفرقاء ، بتأسيس التفاوت بينهم على المشروع من الأسباب والحلال من الثمرات . وفى نطاق المستخلفين وجدنا القرآن الكريم يضيف مصطلح « المال » إلى ضمير « الجمع » فى سبع وأربعين آية ـ وإلى ضمير الفرد فى سبع آيات ، فلا

ينفرد جانب دون الآخر بحق الاستخلاف ..

ولنتأمل صنيع عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، مع الصحابى بلال بن الحارث ، و « الإقطاع » الذى أقطعه إياه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لقد سأل بلال الرسول أن يقطعه أرضاً واسعة ، فأقطعها له ــ وكان ذلك سبيلا لإحياء الأرض الموات أو زراعة الأرض التى لا صاحب لها ــ لكن بلالاً حجز هذه الأرض ، دون أن يزرعها ، بحجة أنه صاحبها ، يفعل فيها ما يريد .. لكن عمر رأى أن فى ذلك إخلالاً بالتوازن والعدل الذى يجب أن يحكم علاقات الملكية والحيازة فى الأموال ، كى لا تكون دُولة بين الأغنياء ، يحوزون أكثر مما يطيقون ويحتاجون ، بينما لا يجد الآخرون ما يحتاجون .. فأراد عمر العودة بهذه العلاقة ــ بين بلال والأرض ــ من درجة الخلل والظلم إلى درجة التوازن والعدل ، وذلك بأن تقتصر حيازته على ما يطيق زراعته ، وأن يعطى الزائد لمن يحييه ويستثمره .. ولما جادل بلال فى ذلك ، قسره عليه عمر ، بل وسن قانوناً ينظم أمر هذه الإقطاعات ، ويضمن إعادة العلاقة بالأموال ــ إذا هى اختلت ــ من درجة الظلم والخلل إلى درجة العدلْ والاتزان ...

لنتأمل صنيع عمر هذا من خلال كلمات الحوار الذى دار ــ عنيفا ــ بينه وبين بلال بن الحارث ، والذى بدأه عمر ، فقال لبلال :

ــ إنك استقطعت رسول الله أرضاً طويلة عريضة ، فقطعها لك . وإن رسول الله لم يكن يمنع شيئا يُسأله . وأنت لا تطيق ما فى يدك ! ..

ــ أجل ! ..

ــ فانظر ما قويت عليه فأمسكه ، وما لم تقدر عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين .

ــ لا .. لا أفعل ! هذا شيء أقطعنيه رسول الله ! ..

ــ إن رسول الله لم يقطعك لتحتجزه عن الناس ، وإنما أقطعك لتعمل ، فخذ منها ما قدرت على عمارته ، ورد الباقى ..

ــ لا أفعل ..

ــ والله لتفعلن ..

وأخذ عمر من بلال ما عجز عن عمارته فقسمه بين الناس .. ثم خطب الناس : « من أحيا أرضاً ميتة فهى له .. ومن عطل أرضاً ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهى له ! .. » ـ (الخراج) ـ ليحيى بن آدم ـ ص ٩٣ ، ٩١ طبعة القاهرة ١٣٧٤ هـ . و(الأموال) ـ لأبى عبيد القاسم بن سلام . ص ٤٠٨ ، ٤٠٩ طبعة القاهرة ١٩٦٨ م ـ ..

فنحن هنا أمام تطبيق خلاق لفلسفة الإسلام فى استخلاف الناس فى الأموال عن الله ، وتحديد آفاق ملكيتهم وحيازتهم لها بحدود عهد الاستخلاف .. وأمام تجسيد لمذهب الإسلام فى الإقرار بالتمايز الاجتماعى والطبقى ، مع الحرص على أن تكون علاقات المتمايزين طبقياً عند لحظة التوازن والعدل ـ الوسط ـ فإذا حدث الخلل والظلم ، عاد المنهج الإسلامى بهذه العلاقات ـ كما صنع عمر مع بلال بن الحارث ـ إلى درجة التوازن والعدل .. فهو لم يلغ حيازة بلال للأرض إلغاءاً كاملا ، وإنما وقف بها عند حدود التوازن العادل .. « خذ منها ما قدرت على عمارته ، ورد الباقى .. إلينا نقسمه بين المسلمين » ..

هنا تنشأ وتصح العلاقات بين الفرد .. والطبقة .. والأمة .. وتظل الوسطية الإسلامية الجامعة المعيار الذى يرشّد هذه العلاقات ، ويضمن لها البقاء فى درجة التوازن ولحظة العدل ، وصدق رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إذ يقول : « الوسط : العدل . جعلناكم أمة وسطاً » ..

* * *

٧ - الجبر .. والاختيار

الجبر ، فى اصطلاح العربية هو حكم ومُلْك الانفراد والاستبداد .. وفى الاصطلاح الإسلامى ، هو تجريد الإنسان من فعل الأفعال التى تظهر على يديه والتى هو محل لها ، ونسبة الفعل لها إلى الله ، سبحانه وتعالى .. والحرية والاختيار ـ بالمعنى الفردى أو الاجتماعى ـ هو النقيض للجبر والجبرية ..

وكما ينفى المنهج الإسلامى ـ بصدد « السببية » فى الطبيعة وظواهرها ـ الحتمية المطلقة ، عندما يعترف بوجود الأسباب فى الأشياء والظواهر ، وبعلاقة الضرورة بين هذه الأسباب وبين المسببات الناتجة عنها ، مع نفى إطلاق هذه الحتمية فى علاقة الضرورة بين الأسباب والمسَّببات ، وذلك بتقرير حقيقة أن هذه الأسباب الفاعلة هى ذاتها مخلوقة للخالق الواحد ، سبحانه وتعالى ، وحقيقة القدرة المطلقة للخالق على إخراج هذه الظواهر والأشياء من « نطاق العادة » ، الذى تعمل فيه الأسباب مسبَّباتها ، إلى « نطاق خارق العادة » . الذى تتعطل فيه فعالية الأسباب ، أو تستبدل خصائصها ، أو تستبدل هى ذاتها بأسباب أخرى ، عندما يريد الله إظهار الأعلام والآيات المعجزة ، لحِكَم يريدها ، سبحانه وتعالى .. كما ينفى المنهج الإسلامى « الحتمية المطلقة » ، مع الاعتراف بالسببية ، وبعلاقة الضرورة ـ على هذا النحو ـ بين الأسباب والمسببات .. فإن هذا المنهج يعترف بالحرية الإنسانية وبالاختيار الإنسانى ، ولكن ـ أيضا ـ دون حتم أو إطلاق ..

فالإسلام ، الذى جعل الوسطية الجامعة أخص خصائص منهجه ، قد نبعت وتنبع فلسفته فى حرية الإنسان واختياره من وسطية مكانة هذا الإنسان فى هذا الوجود .. فلا هو سيد هذا الوجود حتى تكون حريته مطلقة فيه ، ولا هو الحقير المتلاشى الذى لا خلاص له إلا بالفناء فى الكل أو المطلق ، حتى يكون الجبر المطلق هو قدره فى هذا الميدان .. وإنما هو « الخليفة » ، الذى استخلفه الله لحمل أمانة الاختيار ، حتى يصح تكليفه بتبعات حملها ، وحتى يكون حسابه وجزاؤه على ما قدمت يداه عدلا لائقا بذات العادل ، سبحانه وتعالى .. فلابد ، لذلك ، من أن يكون حراً مختاراً ، لكنها حرية واختيار الخليفة ، المحكوم بالنظام الأعظم الذى خلقه خالق هذا الوجود .. فهى الحرية الوسط ، والاختيار الوسط بين « مطلق الجبر » و « مطلق

الاختيار » ! .. وبهذا المعيار نستطيع أن نزن قدر الحرية الإنسانية ، وبهذا المنظار يجب أن نرى آفاق الاختيار الإنسانى فى مختلف الميادين .. فالفرد حر ، الحرية التى لا تنفى ولا تنقض حرية المجموع .. والجماعة حرة ، الحرية التى لا تحول الفرد إلى مسمار أصم فى ترس الآلة الاجتماعية ، وليس لفرد ولا لجماعة أن تهدر ــ بدعوى الحرية ــ ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف ولا ما آمنت به من أصول وثوابت الشرائع والمعتقدات . فتلك الثوابت ، فى الحياة الاجتماعية ، هى أشبه ما تكون بالخلق الخارج عن نطاق القدرة الفردية ، والذى يمثل بالنسبة لهذه القدرة الفردية الإطار الحاكم لحركتها والضامن أن لا تتعدى إطار « الحرية المسئولة » فتدخل فى نطاق « الفوضوية والعدمية والعبثية » .. كذلك ، لا يجوز للجماعة أن تحجر على اجتهادات وتجديدات المبدعين المجتهدين والمجددين ، فى الفروع والمتغيرات ، التى تتعدد فيها الرؤى المرشحة ، من الفرقاء المختلفين ، سبلاً لتحقيق « الثوابت » و « الأصول » ..

إن مقام الحرية الإنسانية ، فى الإسلام ، يسمو إلى الحد الذى رآها فيه قرينة « للحياة » ، فهى فريضة واجبة ، وليست مجرد « حق » يجوز للإنسان أن يتنازل عنه دون تأثيم ! .. فالحرية هى نقيض العبودية ، ولما كان التحرير هو نقيض الاسترقاق كانت الحكمة والعلة فى جعل الشريعة ــ الإسلامية « تحرير الرقبة » ــ أى عتق الرقيق ــ جزاء عن « القتل الخطأ » للتكافؤ بين ما فى « الرق والعبودية » من معنى « الموت » ، وما فى « العتق والحرية » من معنى « الحياة » ! .. فمن أخرج من الحياة نفساً إنسانية ، بقتلها خطأ ، فعليه ــ جزاء ذلك ــ أن يدخل فى الحياة نفساً إنسانية بتحريرها من موت الاسترقاق ! .. وبعبارة الإمام النسفى ، أبو البركات عبد الله بن أحمد (٧١٠ هـ - ١٣١٠ م) : « .. فإنه ــ (أى القاتل) ــ لما أخرج نفساً من جملة الأحياء ، لزمه أن يدخل نفساً مثلها فى جملة الأحرار ، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها ، من قِبَل أن الرقيق ملحق بالأموات ، إذ الرق أثر من آثار الكفر ، والكفر موت حكماً .. ﴿ أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فأحييناه ﴾ ــ الأنعام : ١٢٢ ــ ... تفسير النسفى : مدارك التنزيل وحقائق التأويل) جـ ١ ص ١٨٩ طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ ..

هذا هو مقام الحرية الإنسانية فى المنهج الإسلامى .. لكنها ، كما أشرنا ، حرية

الخليفة المحكومة ــ فى الفعالية والنطاق ــ بالقدرة والاستطاعة التى ركّبها الخالق الأعظم فى هذا الإنسان ، وبنطاق وحدود وآفاق عهد الإنابة والتوكيل والاستخلاف .. فهو لن يستطيع تجاوز نطاق فعل القدرات المخلوقة له ــ كما لا تستطيع ذلك الأسباب المخلوقة فى الطبيعة ــ ولا ينبغى لحريته أن تتجاوز بفعله نطاق عهد الاستخلاف ..

فالليبرالية الغربية ــ والتى هى ثمرة فلسفة تأليه الإنسان ــ فى ميدان الحرية ــ قد رأت أن « الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأى ، ونشر كل مذهب ، وترويج كل فكر ، حتى ولو كان البراءة من الوطن ، والكفر بالله ورسله ، والطعن على شرائع الأمة وآدابها وعاداتها ، والاستهزاء بالمبادىء التى تقوم عليها الحياة العائلية والاجتماعية .. » (الأعمال الكاملة لقاسم أمين) جـ ١ ص ١٦٤ ، ١٦٥ طبعة بيروت ١٩٧٦ م ــ ..

ونقيضتها « الشمولية الغربية » ، قد جردت الإنسان ، كفرد ، من حريته لحساب حزب الطبقة وحكومة الحزب .. فتطرفتا كل التطرف فى هذا الميدان ..

لكن الإسلام ، بالوسطية الجامعة ، قد اتخذ السبيل العدل فى قضية « الجبر » و « الاختيار » .. فليس هناك « جبر مطلق » ، وإلا لانعدمت الحكمة من التكليف ومبررات الحساب والجزاء ، وتساوى المؤمن والكافر والمحسن والمسىء .. وليس هناك « اختيار مطلق » ، وإلا لما كان الإنسان « خليفة » ، ولكانت حريته هى حرية الفعال لما يريد ، الذى لا تحدُّ حريته آفاقُ الحلال والحرام ، ومقاصدُ الشريعة ، التى جعلها الخالق إطار عهد الاستخلاف لهذا الخليفة : الإنسان .

نعم .. إنك حر مختار .. تلك حقيقة موضوعية وملموسة ، فأنت تستطيع أن تحرك هذا الشىء الساكن عندما تريد ، وأن تعيده إلى حالة السكون عندما تريد .. وأنت تستطيع أن تقدر أشياء بعينها ، ثم تبرزها إلى حيز الفعل على النحو الذى قدرته لها .. لكن حريتك هذه واختيارك ليست مطلقة ، لا لأن القدرة والاستطاعة محدودة فقط ، ولا لأنها ــ هى الأخرى ــ مخلوقة للخالق الأعظم ، فحسب .. وإنما ــ أيضا ــ لأن إرادتك الحرة هى الأخرى حرة فى حدود .. فالخيال الذى يحركها محدود بحدود قدراتك ــ المخلوقة ــ على التخيل .. وهذه الإرادة عندما تختار فهى إنما تختار من بين بدائل ليست جميعا من صنعك أنت ، فاختيارك حر ، نعم ، ولكنه ، أيضا ،

محكوم بالبدائل القائمة ، والتى تحدد نطاق وآفاق هذا الاختيار .. بل إنك عندما تتخلق فيك هذه الإرادة الحرة ، فهى إنما تتأثر وهى تتخلّق بمكونات فيك ليست من خلقك ولا من ثمرات حريتك ، وبعوامل وملابسات وظروف موضوعية تحيط بك ، وليست من صنعك .. ولكنك ، وسط كل هذه العوامل ، تختار وترجح وتقدّر وتدبر وتعدّل فى اختياراتك ، فأنت الإنسان المختار الحر بأدوات الحرية المخلوقة لك ، ووسط ملابسات منها ما هو صنعك ومنها ما لا قِبَل لك بصنعه .. أى أنك : الحر المختار فى حدود .. الحريةالوسط بين « الجبر » و « الاختيار » ..

وإذا كانت « حرية الإنسان » هى « القوة » التى يختار بها ويريد ويفعل .. وإذا كانت العوامل المحيطة والملابسات المصاحبة هى « القدر الإلـٰهى » ، الخارج عن نطاق الفعل الإنسانى ، فإن العلاقة بين هذين العاملين هى التى تحدد نطاق حرية الإنسان .. فالحرية ، هنا ، ليست نقيضاً لـ « القَدَر » ، وإنما هو حاكم لإطارها ومداها ، لأنها حرية الخليفة ، المخلوقة والمحكومة بـ « قَدَر » الفعال لما يريد ..

فنحن ، إذن أمام مذهب وسط فى الحرية الإنسانية ، فيه من « الجبر » وفيه من « الاختيار » وإن التأمل فى الآيات القرآنية التى تتحدث ـ باللفظ أو بالمعنى ـ عن « الإرادة الإلهية » إنما يقودنا إلى التمييز بين لونين من الإرادة الإلهية :

أ - إرادة حتم وجبر وقسر .. هى تلك التى تعلقت بما لا يقدر عليه إلا الله ، سبحانه ، فأراده وخلقه وسوّاه وقال له كن فيكون .. ﴿ **إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له : كن فيكون** ﴾ ـ النحل : ٤٠ ـ .. فليس فى متعلقات هذه الإرادة ما هو موضوع لخلافة الإنسان ولا لاختيار هذا الخليفة : الإنسان ..

ب - والإرادة الإلهية الثانية ، التى تحدثت عنها آيات قرآنية كثيرة ، هى تلك التى جعل الله معها التخيير والتفويض والتمكين لخليفته الإنسان .. فهو قد أراد الإيمان والطاعة ، لكنه خيرَّ ومكّن وفوّض ، كى يكون للتكليف وللحساب والجزاء معنى وحكمة .. فلم يجعل إرادته هذه إرادة حتم وجبر وقسر .. إن إرادته أن تأتى السماء والأرض طوعا أو كرها ، هى مثال لإرادة حتم وجبر وقسر .. إن إرادته لنا ومنا الإيمان والطاعة ومجانبة الكفر والفسوق والعصيان ، هى مثال للإرادة التى معها تخيير وتفويض وتمكين ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ ـ البقرة :

١٨٥ ـــ .. وفى هذا التخيير والتفويض والتمكين يتجلى ميدان الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان .. فهى حرية حقيقية ، وهو اختيار حقيقى .. لكنهما مخلوقان ومرادان لفاطر السماوات والأرض ومن فيهما وما فيهما ... كما إن الأسباب ، فى الطبيعة وظواهرها ، هى الأخرى مخلوقة لخالق الأسباب والمسبَّبات ، سبحانه وتعالى .

* * *

٨ - الرجل .. والمرأة

من أصدق وأدق وأشمل المصطلحات فى التعبير عن صنيع الإسلام وإنجازه الذى أحدثه ويحدثه بالنسبة للإنسان ، مصطلح : « الإحياء » ! .. فالإسلام إحياء كامل وشامل وعميق ودائم لكل من استجاب لدعوته ، والتزم بمنهجه ، وسلك سبيله فى خاصة نفسه وعامة أمره وسائر ماتشتبك به شئونه من علاقات .. وصدق الله العظيم إذ يقول ﴿ **يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون** ﴾ ـ الأنفال : ٢٤ ..

ولقد تضمن هذا « الإحياء الإسلامى » ، ضمن ما تضمن ، إخراج الذين اهتدوا بالإسلام من الظلمات إلى النور .. وكذلك تحرير الإنسان المسلم مما كان يثقل ظهره ويقيد خطوه ويشل طاقاته من القيود والأصفاد .. « فالتحرير الإسلامى » مهمة من مهام « الإحياء الإسلامى » بالنسبة للإنسان ـ ﴿ **الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم** ﴾ ـ الاعراف : ١٥٧ ـ ..

ولقد توجه هذا « التحرير الإسلامى » إلى الإنسان المسلم ، من حيث كونه إنساناً ، رجلاً كان أو امرأة هذا الإنسان .. فكانت نظرة الإسلام إلى الرجل والمرأة باعتبارهما : « الإنسان المسلم » ، الذى يتوجه إليه الإسلام بالإحياء والتحرير .. يتساويان فى ذلك مساواة الأعضاء فى البدن الواحد .. وفى هذه النظرة الإسلامية بداية خيط فلسفة الإسلام ومنهجه فى علاقة الرجل بالمرأة ، وموقف المرأة من الرجل ـ وما عرف واشتهر بـ « تحرير المرأة » ـ ...

وإن المساواة بين المرأة والرجل فى « الإنسانية » ، هى حقيقة موضوعية تدركها كل الحواس .. وان المساواة بينهما فى التكاليف ، حقوقاً وواجبات ، وفى الحساب والجزاء ، وفى مايلزم للنهوض بالتكاليف من عقل وقدرات ، منحها الله لكل منهما وركبها فيه ، هى مما أجمع عليها ويجمع الناظرون فى فكر الإسلام ..

لكن هذه المساواة التى قررها الإسلام بين المرأة والرجل ، والتى جعلت منها عضوان فى بدن واحد ، هو بدن الإنسان المسلم ، قد اعترفت بالواقع الطبيعى المتمثل فى تميز المرأة ، بالأنوثة ، وتميز الرجل ، بالذكورة ، وبما لهذا التميز من حكمة استهدفت تكاملهما كما يتكامل الشقان المكونان للشىء الواحد ، فتجتمع لهما : المساواة ، والتكامل فى ذات الوقت ، مميزة تساويهما عن تساوى « الأنداد » ! ..

وإذا كان تميز الرجل « درجة » ــ هى « القوامة » فى بعض الميادين ــ هو الثمرة لتميز طبيعة الرجولة عن طبيعة الأنوثة ، استهدافاً للتكامل ، المحقق لاستمرار النوع وتحقيق السعادة لأبنائه .. إذا كان ذلك هو لب الإضافة التى أنجزها المنهج الإسلامى فى علاقة المرأة بالرجل ، ووضع كل منهما بالنسبة للآخر .. فإن المساواة بينهما فى الإنسانية ، حقوقاً وواجبات ، وفى التكاليف الإسلامية ، هى « فكر » الإسلام ، الذى جاء ليطور وضع المرأة ويحررها من القيود الاجتماعية والاقتصادية والعرفية ، التى حملت من أثقالها ــ لأسباب تاريخية ــ أكثر وأثقل مما حمل الرجال ..

بل لا نغالى إذا قلنا إن المرأة المسلمة ، فى عصر البعثة ، قد مثلت بجهادها فى سبيل حريتها وتحريرها ، « الواقع » الذى مثل علامات الاستفهام التى جاء الوحى الإلهى ، بتحريرها ، كى يجيب عليها ويستجيب للمشروع العادل منها ..

● ففى سنن الترمذى أن الصحابية الجليلة ، المجاهدة المقاتلة .. بطلة يوم أحد ويوم اليمامة ــ والمواقع الكثيرة الأخرى ــ زوجة الشهيد وأم الشهداء : أم عمارة ، نسيبة بنت كعب الأنصارية (١٣ هـ : ٦٣٤ م) قد جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تتحدث باسم جماعة من نساء المدينة ، وتطلب مساواة المرأة بالرجل ، قائلة : يارسول الله « ما أرى كل شىء إلا للرجال ! وما أرى النساء يذكرن بشىء ؟! .. فكان جواب الوحى الإلهى عن علامة استفهام « الواقع » هذه متمثلاً فى الآية الكريمة : ﴿ **إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً** ﴾ ــ الأحزاب : ٣٥ ــ .. فكان تقرير الآية القرآنية المساواة ــ بالنص لفظاً ــ الجواب الإلهى عن ما تخلق فى الواقع من مشاعر صنعتها المظالم التى عانت منها المرأة ، أكثر من

الرجل ، فى حقب طويلة من التاريخ ..

● وفى ترجمة ابن الأثير ـ بـ (أسد الغابة) ـ للصحابية الجليلة ... الخطيبة ، المجاهدة ، المقاتلة : أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (٣٠ هـ : ٦٥٠ م) ، نقرأ كذلك أنها قد أتت إلى النبى ، صلى الله عليه وسلم ، وهو جالس إلى أصحابه ، تعلن أنها إنما جاءت متحدثة باسم غيرها من النساء ، اللاتى اجتمعت آراؤهن على طلب مساواتهن فى الأجر بالرجال ، مع تمايز الأعمال بين الفريقين .. أتت النبى فقالت : « إنى رسول من ورائى من جماعة نساء المسلمين ، يقلن بقولى ، وعلى مثل رأيى .. » ! .. ثم عرضت القضية .. فاستحسن الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، منطقها ، حتى التفت إلى أصحابه وقال :

ـ « أسمعتم مقالة امرأة أحسن سؤلا عن دينها من هذه ؟

ـ قالوا : لا ، يارسول الله ..

ـ فقال ، صلى الله عليه وسلم : انصرفى ياأسماء ، واعلمى من وراءك من النساء .... »

وحدّثها عن مساواة الإسلام بين المرأة والرجل فى الأجر ، وعن مثوبة المرأة ، إذا هى نهضت بما هى أهل له ، عن ما أنجز الرجال من الصالحات ، لتكامل العملين وارتفاقهما فى إقامة قواعد العمران .. وعند ذلك « انصرفت أسماء وهى تهلل وتكبر استبشاراً بما قال لها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم » ..

وإذا كانت فلسفة المنهج الإسلامى فى تمايز قدرات المرأة عن الرجل قد ارتكزت إلى تمايز طبيعة الأنوثة عن طبيعة الذكورة .. فإن الرسالة الخاتمة قد تركت آفاق الميادين التى تستطيع المرأة إجادة أعمالها لتطور ما لديها من طاقات وقدرات ، منبهة ، فقط على ضرورة الاتساق بين الطبيعة وما تؤهل له من أعمال ، استهدافاً للحفاظ على فلسفة « التكامل » بين المرأة والرجل ، واتقاء لخطر « النِّدية » المنافى لحكمة الله من خلق الإنسان ذكراً وأنثى ..

فالصحابية أميمة بنت رقيقة ، تُحَدِّث فتقول : « جئت النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى نسوة نبايعه . فقال لنا : فيما استطعتن وأطقتن » ـ رواه ابن ماجة ـ .. فنطاق وآفاق التكليف والحقوق والواجبات ، هى ماتستطيعه المرأة وتطيقه ،

باعتبارهما أنثى ، وفق أحكام الزمان وأعراف المكان ، وما تنميه أو تحجمه لديها التربية من قدرات وإمكانات ..

ومن هنا كان حديث الآية القرآنية عن المساواة بينهما فى الحقوق والواجبات ، وعن « الدرجة » ـ درجة القوامة ـ التى تأهل لها الرجل ، بحكم رجولته ، فى ميادين بعينها .. حديث الآية التى تقول : ﴿ **ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة ، والله عزيز حكيم** ﴾ ـ البقرة : ٢٢٨ ـ .. فالعرف ـ وهو متغير ومتطور ـ هو معيار ميادين المساواة فى الأعمال والوظائف الحياتية ـ لكن تظل الدرجة ـ درجة القوامة ـ قائمة فى ميادين بعينها ، لارتباطها بـ « الثابت » ـ وهو « الرجولة » و « الأنوثة » ، التى تمايز بين الرجل والمرأة ، والتى ينعكس تمايزها فى ميادين بذاتها ..

وإذا كانت درجة القوامة هى القيادة ، التى تؤهل الرجولةُ الرجلَ لها فى ميادين بعينها .. ﴿ **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم** ﴾ ـ النساء : ٣٤ ـ .. فإن الإسلام لم يحرم المرأة من هذه « القوامة » ـ القيادة ـ حيث تؤهلها لها أنوثتها .. فالراعى هو القائد ـ القوَّام ـ .. والحديث النبوى يحدثنا عن نصيب المرأة فى ميدان القوامة و الرعاية والقيادة ، فيقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالأمير الذى على الناس راع عليهم ، وهو مسئول عنهم . والرجل راع على أهل بيته ، وهو مسئول عنهم . والمرأة راعية على بيت بعلها وولده ، وهى مسئولة عنهم .. ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته .. » ـ رواه البخارى ومسلم والإمام أحمد ـ ..

وإذا كان المنهج الإسلامى قد تميز بهذا الوضوح فى تقرير المساواة بين الرجل والمرأة ، فى الإنسانية ، وفى التكاليف ، حقوقاً وواجبات وحساباً وجزاء ، وفى حصر التمايز بما يقتضيه تميز الأنوثة عن الذكورة ، وفى كل منهما امتياز لجنسه يحرص على الحفاظ عليه العقلاء ، لأنه قاعدة وسر تكاملهما ، المحقق لسعادتهما جميعاً .. فإن وضوح هذا الموقف الإسلامى قد ازداد عندما تجسد فكره هذا فى التجربة الإسلامية الأولى .. فلم يعد مجرد فكر نظرى ، وإنما غدا واقعاً يحياه الرجال والنساء .

● فبيعة العقبة .. التى هى عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى .. قد شاركت فيها امرأتان .. فكان للمرأة المسلمة نصيب فى « الولاية السياسية » منذ ذلك التاريخ ..

● وفى بيعة الرضوان ـ تحت الشجرة ـ والتى كانت على « الحرب والقتال» ـ شاركت النساء .. وشملهن ـ مع الرجال ـ قول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿ **لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً** ﴾ ـ الفتح : ١٨ ـ .. ﴿ **إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً** ﴾ ـ الفتح : ١٠ ..

● وحديث النساء الغازيات فى غزوات الإسلام الأولى ، والمقاتلات والمداويات والمساعدات فى المعارك .. شائع فى مصادر السنة والسيرة والتاريخ ..

● والتطبيق الإسلامى لوصايا القرآن بالأمومة .. وصايا النبى بالنساء .. ولتحديد القرآن أن التنوع ـ فى الأنوثة والذكورة ـ هو آية من آيات الله ، به تتحقق السعادة المتمثلة فى « السكن » و « المودة » و « الرحمة » بين الزوج وزوجه ﴿ **ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون** ﴾ ـ الروم : ٢١ ـ .. وتجسد هذه المعانى القرآنية فى كثير من نماذج الواقع المعاش منذ ذلك التاريخ ..

إن دور خديجة بنت خويلد فى حياة النبى ودعوته .. ودور عائشة فى الدين والدنيا .. ودور الصحابيات اللاتى ملأت تراجمهن **مجلداً** فى تراجم ابن الأثير لصحابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .. ودور أسماء بنت أبى بكر فى رحلة الهجرة ـ هجرة النبى وأبى بكر ـ وفى منزل زوجها **الزبير بن العوام** .. وفى حقله .. وفى رعاية فرس قتاله .. ودورها في معاركه الحربية وغزواته .. وكذلك دورها فى جهاد واستشهاد ابنها عبد الله بن الزبير ـ وتصديها يومئذ لجبروت الحجاج بن يوسف الثقفى ـ .. إن دورها هذا ـ بل أدوارها ـ وهى فى شموخ المرأة المسلمة العابدة المقاتلة العاملة ، التى تزدان بالحشمة الإسلامية ، فلا تكشف سوى الوجه والكفين ، ولا تلبس مايشف ولا مايصف ولا ما يفتن .. إن هذه النماذج إنما تترجم عن واقع جسد فكر الإسلام في هذا الميدان .

وإذا كنا لا ننكر ـ بل نبرز ـ أن تاريخنا الاجتماعى قد سادت فى كثير من حقبه معالم « واقع » تنكر للكثير من « المثل » التى جاء بها الإسلام فى « العلاقة الجامعة

ـ والمميزة ـ بين الرجل والمرأة » .. حتى لقد أصاب المرأة المسلمة من المظالم أكثر مما أصاب الرجال ، وحملت من القيود أثقل مما حمل الرجل .. الأمر الذى جعل ويجعل حريتها وتحريرها واحدة من مهام الإسلاميين .. إذا كنا لا ننكر ذلك ـ بل نبرزه وننبه إليه وندعو له ـ فإننا ننكر ونستنكر أن يتبنى المسلمون المناهج غير الإسلامية فى فلسفة تحرير المرأة ، وفى نموذج هذا التحرير ..

فالمنهج الإسلامى ، الذى قام على مساواة الرجل والمرأة في الإنسانية وتكاملهما فى وظائف الحياة ، يرفض مساواة « تماثل الأنداد » ، التى سادت الدعوة إليها فى إطار الحضارة الغربية ، وفى فكر وواقع التغريب ببلادنا الإسلامية .. فلا الرجل السوى يسعده تساويه بالمرأة ، كأنثى .. ولا المرأة السوية يسعدها مساواتها بالرجل ، فى الرجولة ! ومن هنا تميزت وتتميز ، فى المنهج الإسلامى ، فلسفة « التحرير الإسلامى للمرأة » ، **بالإنطلاق** من الوسطية الجامعة ـ والمميزة فى ذات الوقت ـ بينهما ، « كشقان متكاملان ومتساويان » .. فمع التساوى فى الإنسانية .. تتمايز الطبيعة ، من حيث الأنوثة والذكورة ، تمايز وظيفة ودرجة ، لا تمايز سيطرة واستبداد وخضوع ! ..

وإذا كانت فلسفة « التحرير » ، التى اعتمدت « تماثل الندية » قد جعلت صورة المرأة المتحررة ـ فى المجتمعات التى طبقت تلك الفلسفة ـ هى صورة : « المسترجلة الإسبرطية » أو « الغانية الرومانسية » .. « أو إعلان السلعة وسلعة الإعلان الرأسمالية » .. فإن منهج الاسلام فى هذا المقام يقول لنا : نعم ، لتحرير المرأة .. لكن ، ليس هذا هو نموذج التحرير !.

* * *

٩ - الوطنية .. والقومية .. والجامعة الإسلامية

الإسلام هو فكرية الأمة - « أيديولوجيتها » - .. إنه جامعة عقيدتها وشريعتها وحضارتها ، ومنهجه هو الموجه لفكرها وعملها فى كل الميادين .. فهو الرابطة الأم ، وله الانتماء الأول والولاء الذى لا يعلو عليه سواه ..

وإذا كانت النبوة والرسالة والوحى - أى الإسلام - هى التى ميزت النبى ، صلى الله عليه وسلم ، عن البشر الآخرين ، فإن موالاته ونصرته والانتماء إليه ، ونطاق أهله وبيته ، جميعها تعنى الموالاة والانتماء إلى هذا الإسلام الذى بلغ رسالته إلى العالمين .. وفى ضوء هذه الحقيقة ، حقيقة انتماء المسلم إلى الإسلام وولائه له ، نفهم معنى الآية الكريمة ﴿ **النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم** ... ﴾ - الأحزاب : ٦ - فالمسلمون ، بالإسلام ، هم آل النبى وأهله ، لأنهم آل الإسلام وأهله .. رابطة وجامعة تعلو على روابط وجوامع الأنساب والأعراق والأموال والأوطان .. إلخ .. إلخ .. ولقد حدثنا القرآن الكريم عن المعنى الإلـٰهى لمصطلح « الأهل » ، عندما عرض لقصة نوح مع ابنه الذى عصى .. ﴿ **ونادى نوح ربه فقال : رب إن ابنى من أهلى وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين . قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألنى ما ليس لك به علم إنى أعظك أن تكون من الجاهلين** ﴾ - هود : ٤٥ ، ٤٦ ..

وفى ضوء هذا المعنى نقرأ قول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه .. » - رواه البخارى ، ومسلم والنسائى وابن ماجة والإمام أحمد - ونقرأ جواب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، على سؤال الصحابى أبو رزين العقيلى ، عندما سأله :

- « يا رسول الله ، ما الإيمان ؟

- قال : أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما ، وأن تُحرق بالنار أحب إليك من أن تشرك بالله ، وأن تحب غير ذى نسب لا تحبه إلا لله ، عز وجل ، فإذا كنت كذلك فقد دخل حب الإيمان فى قلبك كما دخل حب الماء للظمآن فى اليوم القائظ » - رواه

النسائى وابن ماجة والإمام أحمد ..

ذلك هو مقام جامعة الإسلام فى فكريته ، وتلك هى درجة انتماء المسلم وولائه لهذه الجامعة .. إنها الجامعة الأم ، والانتماء الأول ، والولاء الذى لا يعايش النقيض .

لكن ... هل من مقتضيات ذلك أن لا يكون للمسلم ولاء آخر ولا انتماء لشيء آخر غير الإسلام وجامعته ؟ .. بمعنى هل كون الولاء للإسلام والانتماء إليه هو الأول والأعلى يقتضى أن يكون هذا الولاء والانتماء هو الوحيد فى حياة الإنسان المسلم والجماعات المسلمة ؟؟ ..

على طبيعة الإجابة عن هذا السؤال يتحدد موقف المنهج الإسلامى من العلاقة بين ولاء الإنسان « للوطن » و « للقوم » ـ وأمثالهما من الرموز التى يمنحها الناس ولاءهم وإليها ينتمون ـ وبين ولاء الإنسان للإسلام ..

ونحن نعتقد أن الإسلام ـ وهو دين الفطرة ﴿ **فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم** ﴾ ـ الروم : ٣٠ ـ بما له من شمول لدنيا الناس وأخراهم ، هو دين يتعامل مع « الواقع » ، فلا يتجاهله ، ولا يقفز عليه ، وإنما يهذبه ويعيد صياغته على نحو دائم حتى تظل الشريعة هى المعيار الذى يحكم حركة هذا الواقع وتطوره فى دنيا المسلمين .. والإسلام إنما يتعامل مع « الواقع » من خلال « الإنسان » الذى لا يستطيع أن يحيا فى الواقع ويتعامل معه إلا إذا أقام بينه وبينه شبكات متعددة ، بل ومعقدة من العلاقات ، فهو يحب ويكره ، ويحبذ ويرفض ، ويقيم ويهجر ، وينتمى وينعزل .. إلى آخر العالم المتشابك والمعقد الذى يمثل تفاعل النفس الإنسانية مع الواقع الذى تعيش فيه ..

واذا نحن احتكمنا إلى الفطرة التى فطر الله النفس الإنسانية عليها ، فسنجد هذا الإنسان ـ وذلك « ثابت » من ثوابت حياته ، عبر الزمان والمكان والحضارات والمعتقدات ـ يمنح خاصة أهله الأقربين درجة أخص من الحب والولاء والاهتمام .. ويمنح محيطه الأقرب ، التى هو وعاء ذكريات نشأته وتكوينه ، درجة خاصة من الحب والولاء والاهتمام .. **وإن اللغة** التى يتحدث ويقرأ بها هذا **الإنسان** ، تتيح له مع من يشاركونه فيها مستوى خاصا من التلاحم فى العادات والتقاليد والأعراف ، وفى الانصهار فى بوتقة الثقافة والتراث المكتوبين والمنطوقين بهذه اللغة ... إذن ، فنحن بإزاء ألوان ومستويات من « الرموز » التى يمنحها الإنسان ، بفطرته السوية ، **ألواناً**

من الولاء والانتماء .. فهل فى شىء من ذلك ما يتعارض ويتناقض مع حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأول ، بالنسبة للمسلم ، هو للإسلام وجامعته ؟؟ ..

إن جواب هذا السؤال لا تصلح فيه : « نعم » أو « لا » ، مطلقة ، دون ضبط وتقييداً ! .. فالإسلام هو جامعتنا الأولى .. لكنه ليس الجامعة الوحيدة .. وتحت مظلة الإسلام وفى أحضان محيطه يحفل الواقع الإسلامى برموز عديدة يمنحها الإنسان المسلم مقادير ودرجات من الولاء والانتماء .. والتعايش بين ولاء المسلم لإسلامه وبين ولاءه لأهله وشريعته وشعبه وقومه ، أمر جائز وممكن ، بل وحقيقة واقعية قائمة ، ولكنه مشروط بانتفاء التعارض والتناقض بين مضامين هذه الرموز من دوائر الولاء ودرجات الانتماء وبين المضمون الأعم والأشمل ـ الإلهى ـ الذى يعنيه رباط الإسلام وجامعته بالنسبة لكل من دان بهذا الدين ..

● فولاء المسلم لوالديه ، إذا كانت المعايير الإسلامية هى الحاكمة له والقاضية فيه ، كان لبنة من لبنات الولاء الأعظم للإسلام ..

● وحب المسلم لوطنه ـ بالمعنى الإقليمى ـ الذى هوّ جزء من الواقع المعاش ـ إذا حكمته شريعة الإسلام ، التى تدعو هذا المواطن المسلم إلى أن يخص الأقربين منه بمعروفه ، وإلى أن يرتقى بعمران محيطه ، تحقيقاً لرسالته كخليفة عن الله فى هذا المحيط .. وإلى أن يجاهد لحماية بيضة هذا الثغر الإسلامى الذى يقيم فيه .. إذا حكمت شريعة الإسلام حب المواطن المسلم لوطنه الإقليمى وانتماءه له وولاءه لمصالحه المشروعة ، كان ذلك ، أيضا ، لبنة من لبنات الولاء الأعظم والأشمل لجامعة الإسلام ..

● وإذا جمعت اللغة ـ بما تمثل من وعاء للفكر والتكوين النفسى ـ وبما تعنى من أداة للتخاطب والتفاعل وتحقيق المشاركة والاتساق القومى ـ إذا جمعت اللغة بين الإنسان المسلم وبين قومه على الولاء والانتماء لمهام نضالية فيها خدمة الإسلام وأهله ، وبها يقترب المسلم ـ المنطلق من دائرة « الوطن » ، وعبر « الدائرة القومية » ـ يقترب من الإخاء الإسلامى الأعم والجامعة الإسلامية الأشمل .. فنحن ولاشك بإزاء لون من الانتماء القومى هو الآخر لبنة فى البناء الأعظم الذى تتمثل فيه جامعة الإسلام ..

إذن ، فتعدد رموز الولاء والانتماء ـ فوق أنه حقيقة من حقائق الواقع الإنسانى ـ لا تعارض ولا تناقض بينه وبين حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأعلى للإنسان المسلم إنما هو إلى جامعة الإسلام ، طالما كانت مضامين هذه الرموز متسقة مع الخيوط الجامعة لرابطة الانتماء الإسلامى .. وطالما كانت هذه الولاءات الأدنى بواعث للجهاد الذى لا تغفل عيون فرسانه عن الغاية الأعم والهدف الأسمى : أن تكون جامعة الإسلام هى السياج الذى يحتضن كل دوائر ورموز الولاء والانتماء الصغرى والجزئية والمرحلية فى دنيا المسلم وعالم الإسلام ..

لقد علّمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن نميز بين « حب الموطن » وبين تحول هذا الحب إلى النقيض المعوق للانتماء الأعظم لرسالة الإسلام وجامعته .. لقد أحب مكة ـ كموطن ـ رغم شرك أهلها ، واضطهادهم الدعوة إلى حد الحصار ـ حتى لقد خاطبها لحظة فراقه لها عند الهجرة ، فقال : « إنك أحب أرض الله إلىّ . ولولا أن قومك أخرجونى ما خرجت » ؟! .. وهو حب عميق ودائم التدفق ، كان يعاوده ، صلى الله عليه وسلم ، بالمدينة ، حتى لقد كان يدعو ربه أن يحبب إليه المدينة حبه لمكة .. كما كان يدعو الذين يهيجون ذكريات مكة فى قلبه أن يتوقفوا ، حتى « تقر القلوب » فلا يزيد حزنها ! .. فجمع ، صلى الله عليه وسلم ، بين هذا الحب العظيم لموطنه ، وبين الولاء الأول والانتماء الأعظم للإسلام .. بل ووظف حبه لمكة طاقة تحرك الشوق لفتح الإسلام إياها .. فكان حب الموطن ـ حتى وهو مشرك الأهل ـ حلقة فى سلسلة الانتصار لجامعة الإسلام ! ..

كذلك علمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن نميز بين الولاء الحق والحب العادل للقوم ، وبين العصبية الظالمة فى هذا الانتماء .. فالأول مقبول ، لا لأن الإسلام لا يعارضه ، فحسب ، إنما لأنه حلقة فى سلسلته ، وخطوة على طريق جامعته الكبرى ، ولبنة فى بنائه الأعظم ـ فلقد نهى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن عصبية الجاهلية ، الممزقة للشمل ، والمؤسَّسة على العِرْق والدم ، والتى لا تميز بين المضمون العادل وغير العادل لاجتماعها وحميتها ، فقال : « دعوها فإنها منتنة » ـ رواه البخارى والترمذى ـ .. بل وعلمنا أن رابطة القوم إنما يجب أن تتأسس على المعايير « المختارة » إنسانياً ، وليس على المعايير التى لا يد فيها للإنسان .. فاللغة والثقافة هى معيار رابطة القوم وجامعتها ، وبها صار بلال الحبشى وصهيب الرومى وسلمان الفارسى عرباً ، عندما اختاروا العربية لغة ومنحوا فكرها الإسلامى الولاء والانتماء .

علمنا الرسول ذلك ، عندما خطب فقال : « أيها الناس . إن الرب واحد ، والأب واحد . وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وإنما هى اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى » - (تهذيب تاريخ ابن عساكر) جـ ٢ ص ١٩٨ . طبعة دمشق - .. وعندما سأل الصحابى واثلة بن الأسقع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن موقف الإسلام من حب الإنسان قومه ؟ وهل يدخل ذلك فى عصبية الجاهلية التى نهى عنها الإسلام ؟ .. كان تمييز الرسول بين ألوان الحب للقوم تبعاً للمضمون .. مضمون الحب والولاء ... فلقد سأله واثلة :

« - يا رسول الله ، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه ؟ »

- فأجاب الرسول : « لا ، ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم » رواه ابن ماجة والإمام أحمد - ..

إن الإسلام - العقيدة والشريعة - وهو الوضع الإلهى ، العالمى التوجه ، لكل الأجناس والألوان والقوميات ، حدثنا كتابه الكريم ، فى سياق تأكيد عالميته ، عن أن كتابه هذا هو ذكر - فخر للعالمين : ﴿ **إن هو إلا ذكر للعالمين** ﴾ - يوسف : ١٠٤ - فى ذات الوقت - بل وذات المرحلة المكية - الذى حدثنا فيه عن أنه - القرآن - ذكر - فخر - للنبى العربى وقومه العرب : ﴿ **وإنه لذكر لك ولقومك** ﴾ - الزخرف : ٤٤ - .. دون أن يكون هناك تناقض بين فخر العرب بالقرآن وفخر العالمين بهذا القرآن .. فالإسلام - العقيدة والشريعة - هو الذى صنع حضارة الإسلام ، رباطاً أبدعه المسلمون ، على هدى دينهم وبمعاييره ، جمع ويجمع كل من دان بهذا الدين .. وفى إطار هذه الجامعة العامة كانت الجامعات الأدنى والأخص ، هى الأخرى إنجازاً إسلاميا ، أو مصبوغة بالصبغة الإسلامية .. فوَحدة العرب ، كأمة ودولة ، هى إنجاز إسلامى ، صنعه الإسلام سلاحاً للرسالة العالمية الجامعة ، وليس نقيضاً لعالميتها وجامعتها الكبرى . حتى لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الوحدة باعتبارها آية من آيات الله ونعمة من نعمه : ﴿ **وألف بين قلوبهم ، لو أنفقت مافى الأرض جميعا ماألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ، إنه عزيز حكيم** ﴾ - الأنفال : ٦٣ - ..

وإذا كانت العربية - كلسان الإسلام - قد غدت - لعروبة النبى والقرآن والواقع الذى مثل بالنسبة للوحى أسباب النزول والملابسات التى لابد من علمها والتوصل

بها إلى التفسير ـ إذا كانت العربية قد غدت لذلك ، الوعاء الذى وسع القرآن والسنة وعلوم الشريعة فى حضارتنا الإسلامية .. وغدت ، لذلك ، شرطاً للاجتهاد الإسلامى ، ومن ثم لأهل الحل والعقد الذين يقيمون دولة الإسلام .. فإن هذه العربية ـ كجامع قومى للعرب ـ ليست شرطاً لتلقى الإسلام أو التدين به .. وهكذا تعايشت وتتعايش الجامعات الأخص والخاصة فى إطار الجامعة الأعم لهذا الدين الحنيف ، طالما اتسقت مضامينها مع المضمون العالمى والشامل لعقيدته وشريعته ..

فإذا برئت « الوطنية » من العصبية التى تقيم التناقض بينها وبين عالمية الإسلام وجامعته الأشمل .. وإذا غدت سبيلاً إلى العالمية الإسلامية ، وليس قيداً عليها .. فلا نحسب أن هناك تناقضاً بين الولاء لها والانتماء إليها وبين الولاء والانتماء الأول والأعظم لجامعة الإسلام .. وكذلك الحال مع دائرة الانتماء القومى بالنسبة للإنسان المسلم .. فهى ، بهذا المعنى ، دوائر انتماء ، وليست مذاهب فكرية ـ كحالها فى الغرب ولدى المغتربين ـ حتى يقوم التناقض بينها وبين الفكرية الإسلامية ، التى هى « أيديولوجية » الأمة فى عالم الإسلام ..

وإذا نحن تأملنا حديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، الذى يقول فيه : « من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد » ـ رواه الترمذى وأبو داود ـ .. رأينا كيف تعددت فيه الرموز التى يمنحها المؤمن من الولاء والانتماء الحد الذى يقاتل حتى الشهادة فى سبيلها .. ولقد تجاورت هذه الرموز ، فى هذا الحديث النبوى الشريف ، مع الدين الجامع ، دون أن يكون هناك تناقض بينها .. لأن القضية هى : أى المضامين تحملها هذه الرموز ؟ .. فطالما اتسقت مضامينها مع مقاصد الشريعة ، فلا ضرر من تعددها ، لأن الإسلام سيظل هو الجامعة الأعم والرابطة الأشمل ، وستظل هذه الرموز جميعاً دوائر انتماء ودرجات ولاء وحلقات فى سلسلة تمثل « الواقع » ، الذى يتعامل معه الإسلام ، فيحكمه بمعاييره ، ويصبغه بصبغته ، نافياً عنه أسباب التناقض ، ومحققاً ـ بالوسطية الإسلامية الجامعة ـ هذا النسق الإسلامى الفريد ! ..

تلك هى سمة « الوسطية الجامعة » .. واحدة من أبرز خصائص المنهج الإسلامى ، التى امتاز بها وتميز ، والتى ألفت فى هذا المنهج بين مايمكن جمعه

وتأليفه ، ومؤاخاته من المتقابلات ، التى عدت ، فى المناهج غير الإسلامية ، متناقضات ومتضادات ، لاسبيل إلى اجتماعها ، فضلا عن إقامة موقف جديد كثمرة للتأليف والتوفيق بين خصائص منها .. بهذه الوسطية الإسلامية انتفى التناقض والتضاد ـ فى المنهج الإسلامى ـ وتم الجمع والتأليف والارتفاق والمؤاخاة ـ على نحو موضوعى ، ودون افتعال تلفيقى ـ بين :

١ - « الفكر » .. و « المادة » ..

٢ - و « اكتمال الدين » .. و « تجديده » ..

٣ - و « النص » .. و « الاجتهاد » ..

٤ - و « الدين » .. و « الدولة » ..

٥ - و « الشورى البشرية » .. و « الشريعة الإلهية » ..

٦ - و « الفرد » .. و « الطبقة » .. و « الأمة » ..

٧ - و « الجبر » .. و « الاختيار » ..

٨ - و « الرجل » .. و « المرأة » ..

٩ - و « الوطنية » .. و « القومية » .. و « الجامعة الإسلامية » ..

على النحو الذى قدمناه .. وهى جميعها نماذج لعمل الوسطية الإسلامية الجامعة فى التأليف بين الأقطاب المتقابلة ، فى الظاهرة الواحدة ، **وصولاً** إلى الموقف الجديد ، المعبر عن تميز وامتياز منهج الإسلام ..

* * *

الجهاد

إذن ، هو منهج : « إنسانى ــ شامل » .. يحكم مسيرة الإنسان ، ويجيب على علامات استفهامه ، ويمثل بالنسبة لباصرته وبصيرته معالم الطريق وأعلام دليل العمل .. ليس من حيث كون هذا الإنسان فرداً ، فقط ــ عليه تكاليف عينية ــ وإنما من حيث هو « مدنى ــ اجتماعى » ، أيضا ــ قد فرض الإسلام عليه فروضاً اجتماعية ، توجه الخطاب بها إلى الجماعة ــ الأمة ــ ..

من أين جاء ؟.. ولماذا ؟.. وأين يحيا ؟ ومكانه ومكانته بالنسبة للغير ؟ .. وكيف يحيا ؟ .. ولماذا ؟ .. وإلى أين المصير ؟ .. وعلى أى نحو ؟ .. ولماذا ؟؟ ..

وبسبب من هذه الشمولية والاجتماعية ــ التى أَلَّفَتْ ما بين الفرد والأمة .. وتكاملت وترابطت فيها فروض العين وفروض الكفاية ــ لم يقف المنهج الإسلامى عند حدود مجرد « النسق الفكرى ــ النظرى » .. بل تبدى منهجاً يستحيل تحقيق وجوده إلا إذا تجسد فى التطبيق .. فالإسلام ليس « نِحْلَة فكرية » ، ولا مجرد « مذهب نظرى » ، وإنما هو دين يحقق للإنسان « الانتماء ــ الفعال » و « الفعل ــ المنتمى » .. هو عقيدة وشريعة ، يكتمل عندما يتحول إلى حياة معاشة وبناء قائم فى الممارسة والتطبيق ..

ولعل هذه الحقيقة ــ حقيقة توقف اكتمال الإسلام على تجسد منهجه فى الحياة ــ كانت إحدى الحقائق التى أشارت إليها الآية الكريمة : ﴿ .. **اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون ، اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا** .. ﴾ ــ المائدة : ٣ .. فهى قد جاءت تكتنفها من قبل ومن بعد ، تشريعات مدنية وحياتية كثيرة .. وهى قد نزلت بعرفة يوم الحج الأكبر ــ فى حجة الوداع ــ ومع هذه التشريعات المدنية التى حفت بها ، كانت

خطبة النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى ذلك اليوم ـ خطبة حجة الوداع ـ عقداً اجتماعياً تشريعياً يقرر الحقوق المدنية لأمة الإسلام .. وإذا كان حديث هذه الآية الكريمة عن اكتمال الدين ، لم يعن أنها كانت آخر الوحي القرآنى ، ولا آخر الأحكام التى نزل بها الوحى ـ .. « فلقد نزل بعد ذلك قرآن كثير ، ونزلت آية الربا ، ونزلت آية الكلالة ، إلى غير ذلك » ـ (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبى . جـ ٦ ص ٦١ ، ٦٢ ـ طبعة دار الكتب المصرية ـ .. فإنها قد عنت ـ والله أعلم ـ أن هذا الاكتمال الذى كان قد تم للدين يومئذ هو تجسده فى التطبيق ، فبعد فتح مكة ، واكتمال الدولة ، وتجسد الشريعة حياة تحياها الأمة الجديدة ، خرجت الدعوة من إطار « الفكر » الذى يغالب « الواقع » ، إلى إطار الدين الذى يسود « الواقع » ويحياه الناس .. فاكتمال الدين ، واكتمال المنهج الإسلامى ـ بسبب من طبيعته ومقاصده ـ لا يتأتى بغير قيامه فى الواقع وتجسده فى مختلف ميادين الحياة .. إنه رهن باللحظة التى لا نقف فيها مع القرآن عند مرحلة « التلاوة » وإنما يصبح ـ بالجهاد ـ حياة يحياها المسلمون ! ..

لقد ذهب الصحابى سعد بن هشام بن عامر ، رضى الله عنه ، إلى أم المؤمنين عائشة ، رضى الله عنها ـ عقب وفاة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، سائلا :

« ـ يا أم المؤمنين ، أنبئينى عن خلق رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ..
ـ فقالت : ألست تقرأ القرآن ؟! ..
ـ قال : بلى ! ..
ـ قالت : فإن خلق نبى الله كان القرآن » ! .. ـ رواه مسلم ..

هنا ، كان القرآن قد تحول ـ بالجهاد ـ عبر الذين فقهوه ، إلى طاقة حية ، أقامت فى الواقع بناءً حضارياً ـ الدولة لبنة من لبناته ـ تتجسد فيه روح القرآن ! .. ولم يقف الأمر عند حدود « الفكر » ، كالحفظ والترتيل للآيات ، بل ولا مجرد الفقه للمرامى والأغراض ؟! ..

إذن ، فالجهاد لتجسيد وتطبيق منهج الإسلام ، هو قسمة من قسمات هذا المنهج ، يستحيل اكتماله بدونها .. ولأمر ما كان الجذر اللغوى لكل من « الاجتهاد » و « الجهاد » جذرا واحداً ؟! .. فالجَهْد هو أصلهما .. وبذل الوسع واستفراغ الجَهْد ، فى ميادين الفكر ، هو « الاجتهاد » .. وبذل الوسع واستفرغ

الجَهْد لوضع هذا « الاجتهاد الفكرى » فى الممارسة والتطبيق ، بكل السبل ، وفى مختلف الميادين ، هو « الجهاد » الذى يحقق المقاصد والغايات الحقيقية من « الاجتهاد » .. إنهما وجهان لعملة واحدة ، هى منهج الإسلام ! ..

وإذا كان « الجهاد » ، فى العرف الإسلامى ، إنما يعنى : الدعوة إلى الدين الحق .. واستفراغ ما فى الوسع والطاقة من قول أو فعل ، فى مختلف الميادين التى ينتصر فيها وبها هذا الدين الحق .. فإنه ، بداهة ، أعم وأشمل من « القتال » .. إنه الفريضة الاجتماعية ــ الكفائية ــ التى فرضها الله على طلائع هذه الأمة .. أن تبذل الوسع وتستفرغ الجهد فى « ميدان العمل » لتجسد وتطبق ثمرات الجهد الذى استفرغته والوسع الذى بذلته فى « ميدان الفكر » ، وليتجسد « الاجتهاد » « بالجهاد » ! ..

ولهذه الحكمة كان مقام الجهاد عاليا فى رسالة الإسلام وتكاليف الأمة ومعالم المنهج الإسلامى .. إنه « سَنام » أمر الإسلام ، كما علمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « رأس الأمر : الإسلام ، وعموده : الصلاة ، وذروة سَنامه : الجهاد » ــ رواه الترمذى وابن ماجة والإمام أحمد ــ .. وهو « سياحة » الأمة الإسلامية بمختلف ميادين الحياة .. « إن سياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله » ــ رواه أبو داود ــ .. وإذا كانت بعض أمم الرسالات قد اتخذت من « الرهبنة والرهبانية » النشاط العملى الذى جسدت به الدين ، فانحصر بذلك دينها فى الأديرة والمغارات .. فلقد علمنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أن « النشاط العملى » لأمة الإسلام ، المحقق لدينها ، ليس « الرهبنة » التى تعزل الدين عن الحياة ، بمعناها الأشمل ، وإنما هذا « النشاط العالمى » هو الجهاد الإسلامى فى مختلف ميادين الحياة .. ــ بل إن « .. رهبانية هذه الأمة الجهاد » ــ كما قال عليه الصلاة والسلام ــ رواه الإمام أحمد ــ ..

وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون . وجاهدوا فى الله حق جهاده ، هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، ملة أبيكم إبراهيم ، هو سماكم المسلمين من قبل وفى هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير** ﴾

ـ الحج : ٧٧ ، ٧٨ ـ .. ﴿ **يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم . تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون . يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجرى من تحتها الأنهار ومساكن طيبة فى جنات عدن ، ذلك الفوز العظيم. وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب، وبشر المؤمنين** ﴾ ـ الصف : ١٠ ـ ١٣ ـ ..

إنه ، ككل معالم المنهج الإسلامى ، فريضة طلائع هذه الأمة .. أن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع فى استخلاص معالم هذا المنهج ـ « بالاجتهاد الفكرى » ـ وأن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع ، « جهادا » يضع معالم هذا المنهج فى الممارسة والتطبيق .. تلك هى مهمة طلائع هذه الأمة .. الذين لا يقفون بجهدهم عند « التفقه » ـ الفكر النظرى ـ إنما يمارسون « الجهاد » ـ إنذاراً لقومهم ـ بما فقهوا من الدين .. ﴿ **وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** ﴾ ـ التوبة : ١٢٢ ـ .

وصدق رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إذ يقول : « ما من نبى بعثه الله فى أمة قبلى إلا كان من أمته حواريون وأصحاب ، يأخذون بسنته ويقتدون بأمره . ثم إنها تخلف من بعدهم خُلُوف ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يؤمرون ، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن . وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل » ـ رواه مسلم ـ .. فحاوريو الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه هم طلائع أمته ، المجاهدون فى سبيل تطبيق وتجسيد منهج الإسلام ...

تلك هى أبرز معالم المنهج الإسلامى ..

منهج « العِلّيَّة ـ المتدينة » .. و « السببية ـ الإلهية » .. فهذا الكون ، الذى تحكمه الأسباب ، شاهد على أنه مخلوق للخالق الواحد ، المتفرد القادر المدبر لهذا العالم ... وهذا الخالق ، المنزه عن مماثلة المحدثات ، قد استخلف الإنسان لعمارة هذه الأرض ، وتحقيق بنود عهد الاستخلاف فيها .. وخلق له سبل الوعى وأدوات الفعل ليحقق رسالته هذه .. وأنعم عليه بالإسلام ، رسالة خاتمة خالدة ، تعطيه المنهج الذى

يحقق له ـ بالوسطية الجامعة ـ الانتماء والتوازن والاتزان مع كل مظاهر وظواهر وقوى هذا الوجود .. وفرض عليه الجهاد ، حتى يتحقق لهذا المنهج « الوجود ـ الفاعل » ، فلا تطمسه أو تنسخه عاديات الدهر وبدعه ، كما حدث فى أمم الرسالات التى سبقت أمة الإسلام ورسالة نبيه ، عليه الصلاة والسلام .. وصدق الله العظيم : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾ ـ الحجر : ٩ ـ ..

* * *

ندوة إصلاح مناهج الفكر
المنعقدة بتاريخ ٢٣/٢/١٩٨٨م

شارك فيها الأساتذة :

د . محمد عمارة
د . عبد الهادى أبو ريدة
د . عبد الحميد أبو سليمان
د . جمال الدين عطية
د . محمود سفر
د . محمد صقر
د . صلاح عبد المتعال
د . سيد دسوقى حسن
د . سيف عبد الفتاح

ندوة إصلاح مناهج الفكر
المنعقدة بتاريخ ٣ /٢ /١٩٨٨

د . /طه جابر :

إنها لفرصة طيبة مباركة تلك التى أتاحتها لنا الجمعية العربية للتربية الإسلامية بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، لعقد هذه الجلسة المباركة التى تُقَدم فيها ورقة عمل أعدها الأستاذ الدكتور/ محمد عمارة فى المنهج الإسلامى ، و د. محمد عمارة كاتب إسلامى معروف ذو باع طويل فى هذا المجال وهو منذ سنين عديدة يُتحف قُراءه وطُلابه والمتتبعين لنشاطه الفكرى بأفكاره وآرائه ودراساته وأبحاثه التى جاوزت ٢٧ دراسة جادة فى مجال الفكر الإسلامى ، والدراسات الإسلامية .

والدكتور محمد عمارة مصرى المولد ولد سنة ١٩٣١ تخرج فى دار العلوم سنة ١٩٦٥ وكان يفترض أن يتخرج قبل ذلك بسنوات ولكن يبدو أن ظروفاً خاصة حالت دون ذلك . لا أريد أن أطيل فى ذكر أبحاثه ودراساته التى رشحته لأن يُعد هذه الورقة وأن يقوم على هذا العمل الذى يعتبر واحداً من محورين هامين ، نذر المعهد العالمى للفكر الإسلامى نفسه وجهوده كلها لتحقيقهما ، وهو محور إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين . وقد أعد الدكتور محمد عمارة هذه الورقة ، لا لتكون الكلمة الفصل ولا لتكون الكلمة الأخيرة وإنما لتكون أساساً للحوار بين المفكرين والأساتذة والمهتمين بقضايا الفكر الإسلامى ، يصف فيها أهم خصائص ومميزات المنهج الإسلامى فى فترة خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد حاول أن يوضح من خلال هذه

الفترة معالم المنهج الإسلامى والفكر الإسلامى فى تلك الفترة ، ليكون بعد ذلك تصوراً واضحاً بين أيدى الباحثين والدارسين ، لتأتى بعد ذلك حلقة أخرى عن التحديات التى جابهت هذا الفكر وواجهته وأثرت فيه سواء بالسلب أو بالإيجاب . وتأتى بعد ذلك فترة دراسة الفكر الإسلامى فى عصرنا هذا والتحديات التى تواجهه وتفعل فيه أو تفعل معه لتكتمل من خلال هذه الحلقات المتسلسلة الرؤية والتصور الهيكلى العام لمسيرة الفكر الإسلامى ولمسيرة المنهج الإسلامى . والحلقة التى بين أيدينا هى الحلقة الخاصة بتصور المنهج الإسلامى فى فترة خلافة سيدنا عمر بن الخطاب . وقد تجاوز الكاتب فترة النبوة باعتبارها فترة روحية يتعلق مجال الفكر فيها باجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعملية التأصيل والتشريع ، وهى عملية يربطها الوحى . أما الفترة التى تلتها بعد ذلك وهى فترة الخلافة الراشدة سواء كانت فترة الصديق أبى بكر رضى الله عنه أو فى عهد سيدنا عمر فهى تعتبر التطبيق العملى أو التطبيق البشرى الذى عمل به أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام باجتهادهم وبمعرفتهم بالمنهج ووسائل التطبيق . وقد أشار الكاتب أول الورقة أن ورقته ليست كلمة أخيرة أو كلمة الفصل ، إنما هى ورقة مطروحة للنقاش ، لكى يثريها الحوار لتستكمل جوانب التصور من خلال المشاركة . وهذه السنة الحسنة التى دعونا فيها الآخرين لمشاركة د. عمارة أفكاره واجتهاداته ومحاورته سوف تفتح الطريق إلى نوع من الاجتهاد الجماعى فى هذه القضايا الخطيرة المتعلقة بمصير الأمة . وقد اختارت اللجنة المنظمة لهذه الحلقة أن يكون هناك مناقشون أساسيون يتولون مناقشة هذه الورقة ودراستها فى هذه الجلسة ، على أن يسهم الحضور فى إثراء النقاش وتقديم تصوراتهم فى هذه الأمور .

والمناقشون الذين اختيروا لمناقشة هذه الورقة وتقديم ملاحظاتهم عليها هم : الأستاذ الدكتور/ عبد الحميد أبو سليمان والأستاذ الدكتور/ أحمد كمال أبو المجد ، والدكتور/ يوسف القرضاوى وقد أرسل ملاحظات مكتوبة وسوف نقدم لها ملخصاً إن شاء الله . وكان يسعدنا وجود الأستاذ الدكتور/ محمد عبد الهادى أبو ريدة والذى تلقى الدعوة مبكرة ليكون من المناقشين الرئيسيين لهذه الورقة ولكن لم تتح فرصة وصولها إليه إلا أمس ولكننا ننتظر منه المساهمة ، كما أنتظر من الحضور المساهمة فى هذا النقاش وإثراء هذه الورقة وتقديم الأفكار النافعة فى هذا المجال ، وسوف يقوم الأستاذ الدكتور/ محمد عمارة بتقديم ملخصاً موجزاً لأهم أفكار الورقة والذى سيكون له فائدة إن شاء الله فى إيضاح الأفكار الرئيسية وبخاصة لمن لم تتح لهم الفرصة لقراءة هذه الورقة كاملة أو دراستها فى وقت مبكر ، وبعد ذلك يبدأ المناقشون الرئيسيون فى تقديم مناقشاتهم ويشترك الأخوة الآخرون بعد ذلك إن شاء الله ، وليتفضل الأستاذ الدكتور/ محمد عمارة بتقديم ملخص هذه الورقة وشكراً .

د . /محمد عمارة

لا أعتقد أن لتلخيص هذه الورقة فائدة كبيرة ، كما لا أعتقد أن التلخيص متيسر فهى بالفعل تحتاج إلى قراءة كاملة ، ولكن ما أطمع فيه هو إثارة القضية والمعانى المحورية التى تضمها الورقة .

وبداية كان الداعي للكتابة في هذا الموضوع هو الإحساس الذى تملكنا جميعاً كما تملك أجيال عديدة سبقتنا ، بوجود أزمة فكرية في الأمة الإسلامية قادتها إلى مأزق نشعر به جميعاً ونحمل أثقاله . وهذه الأزمة هي أزمة حضارة ومنهج أصيب بالتراجع وبالتوقف والجمود وانتزع من على عرشه واحتله فكر آخر ، وقد غدت هذه الأزمة والإحساس بها همًّا لجموع المفكرين المسلمين منذ أجيال عديدة . وكلنا يعرف أن محاولات الاجتهاد الفردى في مسيرتنا الحضارية قد أجهضت بالغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة وهيمنت فكرة التغريب على مساحات كبيرة من عقول الصفوة والنخبة وعلى الواقع الذى نعيش فيه .

وقد أصيبت حركات ودعوات إسلامية كثيرة منظمة وغير منظمة كانت تملك الرغبات الطيبة والحماس الدافق بالإحباط والإخفاق جيلاً بعد جيل . ولا تزال هذه الحركات والدعوات في حاجة إلى جهود كثيرة ومتضافرة كي تبلور دليل العمل للحركة الإسلامية والإسلاميين في مختلف المجالات والميادين . وقد كان هذا الإحساس بضرورة الوضوح الفكرى هو الذى دعا الأخوة الكرام إلى تكليفي بكتابة هذه الورقة على أن أبدأ بالمنهج باعتباره معيار النظر ودليل العمل لإسلامية المعرفة ولمحاولة إضفاء الصبغة الإسلامية على الواقع الذى نعيش فيه . ويرجع اختيار فترة الخلافة الرشيدة وعلى الأخص فترة سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، على اعتبار أنها كانت الفترة التاريخية التى خرجت منها الدولة الإسلامية من شبه الجزيرة العربية بعد الفتوحات ، إلى المجتمعات ذات المواريث الحضارية وذات الأوضاع المعقدة والمركبة .

وكان هذا الواقع الجديد فيه استنفار للعقل المسلم كي يطبق معالم المنهج الإسلامي ، ويثرى هذه المعالم ويبلورها على هذا الواقع الجديد . وبالتالي ليس هناك مجال للقول بأن هذا المنهج كان منهج الدولة البسيط للواقع الساذج لشبه الجزيرة العربية ، إذ إنه كان إبداعاً بشرياً حد ظلال المنهج الإسلامي والأصول الإسلامية على هذا الواقع الجديد . تلك كانت الفكرة من وراء اختيار هذه المرحلة . هذا وتشتمل الورقة على إشارات إلى قضية هل هناك منهج إسلامي متميز عن المناهج الأخرى في الأنساق الفكرية والحضارية غير الإسلامية أم لا ؟ بالطبع فإن الإجابة بنعم ، لأنه إذا كانت المناهج في العلوم المتعددة تتمايز بتمايز هذه العلوم ، وإذا كنا نتحدث عن منهج إسلامي على أساس أنه منهج إنساني يتيح للإنسان المسلم أن يجيب على علامات استفهام كثيرة عن انتمائه لهذا الكون ، ومتى بدأ ؟ ولماذا ؟ وكيف ؟ وتعامله مع الذات ، ومع الغير ، ومع الواقع ، والمستقبل والمصير ، وإذا كان هذا المنهج منهجاً إنسانياً يتعامل مع النفس الإنسانية في تعقدها وتشابك خصائصها وسماتها ، وإذا كانت هذه النفس الإسلامية تتميز بتميز الإسلام عقيدة وشريعة ، فلابد وأن يكون هناك تميز لهذا المنهج الإسلامي وهو منهج النبوة . بمعنى أننا إذا تصورنا الإسلام الذى جاء به الوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم كما لو كان حجراً ألقى في الماء لتتداح من حوله الدوائر العديدة والمتسعة فإن هذه الدوائر التى أتحدث عنها والتى تأخذ اسم الحضارة الإسلامية هي إبداع بشرى . فهى ليست الوضع الإلهي لكنها متأثرة بهذا الوضع الإلهي ، تحمل

صبغته وروحه . فالفنون الإسلامية على سبيل المثال ليست وحياً ولكنها تحمل روح الوحي وروح الوضع الإلهي . إذن الأصل والقواعد هي وضع ووحي إلهي أحدثت في هذا المناخ الإسلامي وهذا الواقع الإسلامي روحاً حملها الإبداع البشري في بنائه الحضاري . ومن هنا فإننا عندما نتحدث عن منهج الإسلام في الحضارة الإسلامية فإننا نتحدث عن الفروع التي فيها من الإبداع البشري وفيها من الوضع الإلهي الصفة الإلهية التي جاءت في الأصول . وقد حاولت في هذه الورقة أن أتصور المعالم الرئيسية والأساسية لهذا المنهج والتي تستطيع أن تجيب على علامات استفهام الإنسان المسلم في هذا الكون الذي ينتمي إليه ويعيش فيه . ويأتي في البداية مَعلَمْ الوحدانية : وبحدانية الخالق سبحانه وتعالى وتميز المنهج الإسلامي بنمط متميز في تصور الذات الإلهية تيسر للإنسان عقيدة بسيطة بساطة الفطرة التي فطر الله الناس عليها . ويتيح هذا التوحيد للإنسان المسلم أكبر قدر من الحرية لأنه يحرره من العبودية للغير وللطواغيت ولكل القوى المادية الأخرى ، فالله سبحانه وتعالى هو المعبود الواحد الذي تفرد عن كل هذه المخلوقات بهذه الوحدانية لأن كل ما عدا الله يقوم على الثنائية والجماعية والاشتراك ، ما عدا الذات الإلهية ، علاوة على أنه يتيح العقيدة التي تحقق للإنسان ــ ببساطتها وفطرتها ــ الانتماء إلى هذا الكون **والعصمة من الاغتراب ، والتحرر من الاستعباد والعبودية للغير . والمَعْلَمْ الثاني هو مكانة هذا الإنسان في الكون ، فإذا كانت بعض الفلسفات ترى فيه الحقير الفاني الذي لن يتحقق له الخلاص إلا بالفناء ، والبعض الآخر يرى فيه إلهاً سيداً لهذا الكون لا حدود لحريته ، فإن التصور الإسلامي يرى أن الإنسان هو الخليفة لله سبحانه وتعالى ، له إرادة حرة مستقلة وله حريته وله اختياره ولكنها حرية واختيار الخليفة المحكومة بقيود وعقيدة الاستخلاف .**

كما إن تصور الإنسان المسلم ــ في المنهج الإسلامي ــ للكون يقوم على أنه كون تحكمه الأسباب المخلوقة ، وبالتالي ليست هناك مشكلة أو عداء أو تناقض بين عقيدة المسلم ومنطقه ، وبين منطق السببية وارتباط الأسباب بالمسببات في الكون ، فهو لا يرى الكون مجرداً من العلل والأسباب ولا يرى هذه الأسباب فاعلة بذاتها دونما خالق يرعاها ، ولكنه يرى أن هذا الكون يحكمه أسباب وعلل مخلوقة من الله سبحانه وتعالى وهو القادر على أن يخرج عمل هذه العلل والأسباب من إطار العادة إلى إطار خارق للعادة . وإذا كانت معرفة الله سبحانه وتعالى في النمط الإسلامي بواسطة معرفة المصنوع بمعرفة الصانع ومعرفة القدرة بمعرفة القادر ، ومعرفة النظام بمعرفة المنظِم ، وأن العقل يجعل إيماننا بخوارق العادات إيماناً معقولاً إذا عقلنا أن الذي يخرج الأشياء من العادة إلى خارق العادة.هو الله سبحانه وتعالى . إذن نظرة المنهج الإسلامي إلى خوارق العادات وإلى المعجزات هي نظرة في أمور معقولة وليست في أمور غير معقولة . والمَعلمُ الثالث هو سبل وعي الإنسان بما حوله ، أي سبل المعرفة ، فالمنهج الإسلامي لا يقف عند حدود الحواس وأيضاً لا يقف عند المعرفة الباطنية الصوفية ، لأن شمولية الإسلام لعالم الشهادة وعالم الغيب جعلت المنهج الإسلامي يعتمد على أدوات الوعي والمعرفة التي تتيح للإنسان معرفة عالم الغيب

وعالم الشهادة أيضا . وإن كانت المعرفة الكاملة لعالم الغيب لا يستطيع العقل أن يستقل بها وحده إلا مع النص فهناك السمعيات التى يفوض العقل المسلم الأمر فيها إلى الله سبحانه وتعالى ، ومن المعالم التى عرضتها فى هذه الورقة ما أسميه بالوسطية الإسلامية الجامعة ، وهى الوسطية التى تتميز بأنها تجمع بين ما يمكن جمعه وتأليفه من المقابلات والمتناقضات وتقدم موقفاً ثالثاً لا هو هذا النقيض ولا هو هذا النقيض وتعصم المنهج الإسلامى من الثنائية التى نراها كثيراً فى ميادين الفكر المعاصر . وقد تناولت فى منهج الوسطية العديد من الأمثلة مثل :

ـ كيف يوفق المنهج الإسلامى بين الفكر والواقع ، فالفكر ليس هو الذى يفرز الواقع والواقع ليس هو الذى يفرز الفكر ، ولكن هناك علاقة بين الفكر والواقع ، وإذا كان الواقع تتخلق فيه علامات استفهام تبحث عن فكر ، فإن الفكر الإسلامى بمعنى الوحى والدين ، ليس ثمرة لهذا الواقع ولكنه وضع إلهى جاء ليجيب على علامات استفهام الواقع فى أصوله ، أما فى فروعه فهناك التفاعل والحوار ما بين هذه الأصول وبين هذا الواقع . إذن هناك حوار ما بين الفكر وما بين الواقع والمادة ، وليست هناك انشطارية وثنائية أو تناقض بين الفكر والواقع . حيث اكتمل الدين باكتمال الوحى . ومن معالم هذا الفكر وهذا المنهج أيضاً : التجديد ، الذى يبعد عن الأصول البدع والنواقص والزوائد ، وهو تجديد للأصول عندما نراها متجددة فى ضوء الوقائع الجديدة ، وتجديد فى الفروع عندما نراها تمد فروعاً جديدة كى تظلل وضعاً يستجد بعد ذلك .

ـ وكيف أن هناك اجتهاد حتى مع وجود النصوص . أى اجتهاد فى فهم النصوص واجتهاد فى وجود النصوص المتعلقة بالمتغيرات المختلفة . ولا يعنى هذا الاجتهاد تجاوز النص أو إلغاءه وإنما هو اجتهاد فى إعمال حكم هذا النص ولا يعنى إعدام الحكم إعداماً أبدياً يوقف إعماله بل إذا لم تتوافر شروطه مرة ثانية يعود إعمال هذا الحكم من جديد .

ـ من هذه الوسطية أيضاً : العلاقة بين الدين والدولة بمعنى كيف أن الدولة فى المنهج الإسلامى ـ وإن لم تكن أصلاً من أصول الدين وعنصراً من عناصر الاعتقاد الإسلامى ـ تعد أداة مدنية لابد منها لإقامة الفروض الدينية (فما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب) وإسلامية الدولة مفروضة ومطلوبة لطبيعة المهمة التى تقوم بها ، وإذا كنا نقول (لا تُقيم وتطبق الليبرالية إلا سلطة ليبرالية ، ولا تقيم الاشتراكية وتطبقها إلا سلطة اشتراكية) فإن المهام وفروض الكفاية فى المدينة الإسلامية لابد وأن تقوم بها سلطة ذات طبيعة إسلامية . فهى واجب مدنى يقتضيه الواجب الدينى ، ومن هنا فمن الممكن أن تصبح الدولة إسلامية دون أن تكون حكومة فقهاء أى حكومة لا دينية بالمعنى الغربى ، فلا تناقض بين إسلامية الدولة وبين مدنية الدولة فى المنهج الإسلامى . ولا تناقض بين المدنية والطبيعة الإسلامية للسلطة فى الدولة .

ـ ومن الأمثلة التى تناولتها الورقة موضوع الشورى البشرية والشريعة الإلهية وكيف أن الشريعة الإلهية قد فصلت فيما هو ثابت وأجملت فيما هو متغير . فصلت فى المقاصد والغايات

والفلسفات والأطر وأجملت فيما هو بطبيعته متغير ومتطور ، وهناك وفاق فى النسق يجمع ما بين الشرعية كوضع إلهى وهى الثوابت وبين الشورى الإسلامية التى تربط ثوابت الشريعة بالواقع الجديد والمتجدد .

ـ كما تحدثت الورقة فى معنى الوسطية الإسلامية عن العلاقة بين الفرد والطبقة والأمة ، وكيف أن الإسلام ، وهو دين الجماعة لا يجحف ولا يجور على وضع الفرد وذاتيته ومبادراته ، كما إن الجماعة فى الإسلام لا تأتى بالمعنى الطبقى الذى يتصور أن الجماعة والأمة مجتمع لا طبقى ويتجمع فى طبقة واحدة . فالعلاقة الاجتماعية بين الطبقات فى الإسلام ، هى علاقة التساند والاتفاق عند لحظة التواجد الوسطية (العدل) ، فإذا اختل هذا النسق فإن الصراع بين الطبقات يصبح أمراً حتمياً ومن هنا لا يجب أن تعمل طبقة على نفى الطبقات الأخرى لكى يصبح المجتمع لا طبقى ، وإنما ينبغى العمل للوصول بالعلاقة بين الطبقات إلى لحظة العدل أو لحظة التوازن . وفى هذا الإطار أيضاً ، تناولت الورقة المنهج الإسلامى فى موضوع الثورة والأموال والذى يعتبر أن الملكية الحقيقية لله سبحانه وتعالى وأن للإنسان ملكية مجازية وهى ملكية المنفعة باعتبار أن الإنسان مستخلف فى الأرض من الله سبحانه وتعالى الذى يملك ويحوز فى حدود بنود تعاقد وعقد الاستخلاف . كما تناولت الورقة أيضاً قضية الجبر والاختيار وكيف أن المنهج الإسلامى يقدم تصوراً لا هو الجبر المطلق الخالص ولا هو الاختيار المطلق الخالص باعتبار أن حرية الإنسان واختياره هى الأمانة التى حملها بعد أن أبت الجبال والسموات والأرض أن يحملنها . فهذا الاختيار محكوم لأن الإنسان الحر يختار بين بدائل ليست من صنعه أو من فعله . وحتى الإرادة ، كشوق إنسانى لفعل ما أو للعدول عن فعل ما ، هى ثمرة مكونات ذاتية فى الإنسان لم تكن من فعله أو من إبداعه . فالإرادة ليست من الحرية ولا من الاختيار لأنها محكومة بوضع الإنسان الذى هو خليفة وليس سيداً مطلق الحرية فى هذا الكون .

ـ أيضاً تناولت الورقة قضية العلاقة بين الرجل والمرأة وتوضح كيف أن تاريخنا إذا كان قد ظلم المرأة أكثر مما ظلم الرجل وأن المسيرة التاريخية قد شهدت من المظالم التى حملتها المرأة أكثر من تلك التى حملها الرجل . فإن صورة ونموذج تحرير المرأة المسلمة متميز عن نموذجه فى الحضارة الغربية ، فالإسلام يرى أن الرجل والمرأة شقان متكاملان ومتساويان . فالمساواة بينهما مساواة الشقين المتكاملين وليست مساواة الأنداد . فالمرأة ليست كالرجل والرجل ليس كالمرأة ولكنهما شقان متكاملان .

ـ النقطة الأخيرة فى معالم الوسطية الإسلامية هى قضية الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية ، وتوضح الورقة أنه إذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فهذا يعنى أن انتماء المسلم للإسلام والعقيدة الإسلامية هو الانتماء الأول ، ولكن الإسلام لا يقفز على الواقع ولا يدير له الظهر ولا يقيم معه التناقض إلا بالقدر الذى يهذب به هذا الواقع كى يتفق مع هذا

الانتماء الأم الأساسى . فإذا كانت الوطنية والقومية هى دوائر انتماء وليست مذاهب ولا ايديولوجيات ولا فكريات تتناقض من الانتماء الأول والأساسى للإسلام وإذا كانت الوطنية انتماء يجعل المسلم يخص إقليمه بجهاد أكبر ويخص الأقربين بالمعروف الأكبر وإذا كانت قوميته معبراً للدائرة الإسلامية وللجامعة الإسلامية وإذا كان الإنسان يشعر فى هذه الدوائر الانتماء بمحبته لأسرته ولأهله ولأقاربه ولموطن ذكرياته وبتفاهمه مع من يتحدثون معه لغة واحدة ، تؤلف بينهم فى العادات والتقاليد بشكل أوفر ، وإذا كان المسلم يرى الوطن الإسلامى والعالم الإسلامى وطنه ولكنه يسلك للتضامن الإسلامى والوحدة الإسلامية هذا التزود الفطرى الذى لا يجعل من دوائر اهتمامه هذه متناقضات تتناقض مع الفكرة الإسلامية ، إذا كان هذا هو الفهم للقوم وللوطن فى التصور الإسلامى ، فإن المسلم يستطيع بالمنهج الإسلامى أن يكون انتماؤه الأول : الإسلام ، وأن يكون المحيط الإسلامى محتضناً لهذه الجزر الأصغر بلا متناقضات وبدون أن يكون هناك جور على الانتماء الأول وهو انتماء المسلم لعقيدته .

ـ المَعْلم الأخير فى هذا التصور لمعالم المنهج الإسلامى هو الجهاد وتتناول الورقة كيف أن الإسلام ليس مجرد مذهب فكرى وليس مجرد محنة فكرية . فالجهاد ليس موضوعاً للاجتهاد الفكر فقط ، فالاجتهاد والجهاد وجهى عملة واحدة وعلى هذا فإن الجهاد يعد مَعلماً رئيسياً من مَعالم المنهج الإسلامى .

ـ تلك هى معالم الورقة التى بين أيديكم باختصار ، وكما تفضل الأخ الكريم الدكتور/ طه العلوانى فإن هذه الورقة هى الحلقة الأولى التى من المفترض أن تكون موضع بحثنا وإضافاتنا لنغنيها ونثريها لتأتى بعدها الحلقة الثانية التى تناقش ماذا حدث لهذه المعالم وماذا حدث لهذا المنهج الإسلامى فى المسيرة الحضارية والتاريخية ، وما هى التحديات التى واجهت هذا المنهج ، وكيف حدثت هذه المعالم وهذا الأخذ وهذا العطاء وهذا التفاعل وهذا التقدم بعد الفترة العمرية وما شهدته من تطورات وأحداث .

د . /طه :

شكراً على هذا العرض المركز لأهم نقط وقضايا الورقة وما تناولته ، ويتفضل الأستاذ الدكتور /عبد الحميد أبو سليمان لإبداء ما يراه فى هذه الورقة .

د . /عبد الحميد :

الواقع أننى سررت جداً عندما قرأت الورقة لما رأيت فيها من جوانب عديدة ، أولها أن هناك اتفاق على الأقل فى هذه المرحلة حول القضايا الأساسية للمنهج ، فقد سبق أن تم طرح هذه القضايا فى كتاب إسلامية المعرفة . وسررت أشد السرور أن عقلاً ثرياً كعقل الأستاذ الدكتور

الكبير/ محمد عمارة يتفق معنا فى القضايا الأساسية التى يدور حولها المنهج . فقد عرضت الورقة **بعداً** جديداً وهاماً . فبينما اقتصر الطرح السابق على النظر إلى أمراض المنهجية القائمة من منطلق النظر فى الواقع وفى حياة الفكرية وبيان أوجه القصور بينها كواقع وبين منطلقات الإسلام ومحاولة توضيحها وتعديلها . فإن ورقة الأستاذ الدكتور/ محمد عمارة أضافت البعد التاريخى وناقشت هذه القضايا لدى كبار المفكرين وأعطت هذا البعد الذى يلمس به المفكر المثقف المسلم جذور هذه القضايا . وعلى الدكتور/ محمد عمارة فى طرحه أن يأخذ من البعد التاريخى القدر الذى يوضح مشاكل المنهجية اليوم ، لا أن يجر الفكر إلى أن يعيش قضايا المنهج فى القديم ، ومزالقه وحواريه التى تاه فيها العقل فى الماضى . فلا شك أن العقل المسلم حين تأثر بالفكر الهيلينى تاه فى طرقات القضايا الإلهية ، التى استنزفت طاقة الأمة والفكر الإسلامى وصرفت العقل المسلم عن مهامه الأساسية فى أمر الشهادة . فقضية التفويض العقلانى فى أمر الغيب ـ والتى ذكرها د. عمارة ـ فإنها وإن كانت هامة جدا ، إلا أن تناولها يجب أن يتم دائماً بوعى كامل ، وعلى أساس أننا لا نناقش قضايا تاريخية ولا نحل مشاكل تاريخية ولكننا ننظر فيه بالقدر الذى يعطينا الرؤية الحاضرة .

القضية التى أود أن نناقشها فى المرحلة القادمة فى قضايا المنهجية هى ضرورة أن يستمر النقاش حول أمهات القضايا فى المنهج : مشاكله الأساسية ، إطاره ، حدوده ، حيث إن هذه أمور ضرورية حتى يتضح المنهج وحتى تصبح قضية الفكر الإسلامى والأمة الإسلامية بديهية .

والقضية الملحة التى لابد من التنبه لها عاجلاً هى قضية كيفية استخدام المنهج الإسلامى واستخدام مصدرى الوحى (القرآن والسنة) ، كمصدر للمعرفة فى العلوم الاجتماعية . حيث إن استخدام الوحى فى العلوم الاجتماعية يختلف فى الواقع عن استخدام الوحى فى العلوم الفقهية حيث إنه بالدرجة الأولى مصدر للفتوى بنعم أو لا فيها . ولم ينصرف الفكر الإسلامى إلى الآن بقوة إلى بناء العلاقات الاجتماعية الكلية ولذلك لا نرى أن هناك حرية إسلامية أو اقتصاد إسلامى ، أو سياسة إسلامية بالمعنى الكامل . حيث إن الأمر يقتصر فيها على الفتاوى بنعم أو لا فى قضايا تهم المسلم فى العبادات والمعاملات ... الخ .أما العلوم الاجتماعية ـ باعتبارها علوماً تبنى أنماط ومؤسسات وعلاقات اجتماعية ، وتأخذ المبادرة للتصورات والمتغيرات ، فإنها تتطلب معلومة لا مجرد قياس أو فتوى بنعم أو لا . فالدارس الاجتماعى يريد أن يعرف كيف يقيم **نظاماً** ، وكيف يقيم **مؤسسة** . وهو يتلمس من العقل القضية المطلوبة ويتلمس من الملاحظة الإجابة المطلوبة . والقضية هنا كيف يكون الوحى مصدراً للمنهج العلمى المنضبط فى هذا المجال . ودون حل هذه القضية سيظل العلماء والجامعات ومفكرو الأمة فى حالة غيبة عن التعامل مع المنهج الإسلامى . وهذه القضية أرجو ـ إن شاء الله ـ أن يبذل الأخوة المفكرون والأخ د. / محمد عمارة جهودهم لحلها ، فهى عاجلة وهى عقبة أمام وضع إسلامية المعرفة موضوع التطبيق .

ملاحظة أخيرة واحدة ، فى الواقع عجبت من نفى الدكتور / عمارة لحكومة الفقهاء ، كأنه

يتحدث عن فقهاء بعينهم ، فلا شك أن عمر كان فقيهاً وأن أصحاب رسول الله كانوا فقهاء ، فالفقه بالوحى أمر واجب على قيادة الأمة فى مختلف جوانبه . وبالمفهوم الشامل لمعنى الفقه . فالإسلام أول من عرف قيادة المستنيرين الملتزمين لا قيادة الجهلاء ، ومن هنا فإن استخدامنا « لحكومة الفقهاء » متأثرين بملابسات زمنية حالية ، قضية تستحق أن نلقى الضوء عليها فى حلقة البحث . أشكر الدكتور/ عمارة وأتطلع إلى مناقشة الأخوة واستكمال الجوانب الطيبة والمضيئة لهذه الورقة .

الدكتور /جمال الدين عطية :

الحقيقة أن ورقة الأستاذ الدكتور/ محمد عمارة ، وكما أشار الدكتور/ عبد الحميد أبو سليمان ، تعد إضافة جيدة بل وممتازة فى السبيل التى نرجو أن يتجه إليها العلماء والمفكرين . وسألخص ملاحظاتى المحدودة ــ بطبيعة الحال ــ فى بعض الأمور ، وأبدأها بما أسميه بالملاحظات العامة .

إن إيجابيات الورقة كثيرة ويستغرق تعداد هذه الإيجابيات منا وقتاً طويلاً ولكننى أقف عند إيجابية واحدة أعتقد أنه من المناسب أن أشير إليها ، وهى : أن تناول موضوع المنهج على أساس فكرى بحت لا يتصل بالنصوص ولا بالأصول أمر فى رأيى ليس مناسبا ، لأنه يقطع الفكر المعاصر عن التراث رغم أننا بحاجة بعد غيبة قرون إلى إدخال باب الاجتهاد فى بنود الفكر عموماً ، فنحن بحاجة إلى قنطرة تصل بين ماضينا وحاضرنا . ولذلك فإن الإيجابية الكبيرة فى ورقة الدكتور/ عمارة هى أنها ربطت المنهج المقترح أو المقياس المتصور لمنهج الإسلام بالتراث . وكان د. عمارة يستعين دائماً بالنصوص ويشير إلى ما فيها من التراث حتى لا تفقد الورقة أساسها من وجهة النظر الدينية والشرعية . وهذه نقطة هامة ــ فى الحقيقة ــ لأن استبعاد الربط بين التراث وبين الفكر المعاصر سوف يُعرض الآراء المعاصرة ــ ولو كان لها أصل من التراث ــ لكثير من المناقشات ويفقدها ــ كما قلت ــ المصداقية ، ويصبح لكل إنسان الحق أن يقول أى شىء ، وأن يحتكم فى آرائه على العقل وحسب . هذه إيجابية كبيرة حرصت على الإشارة إليها .

أمر آخر يهمنى أن أشير إليه . وهو أن هذا البحث رغم أنه ــ كما أشار الدكتور/ طه وكما قال الدكتور/عمارة ــ حلقة أولى من عدة حلقات تدور فى موضوع المنهج إلا أنه يعد حلقة فى سلسلة أكبر تغطى موضوعات ما يمكن أن نسميه بفلسفة العلوم أو فلسفة المعرفة من وجهة النظر الإسلامية . فهناك الكثير من الموضوعات الأخرى التى نحتاج إلى بحثها بهذا المنهج حتى يكتمل لنا ما يمكن أن نسميه فلسفة إسلامية للعلوم . ولذلك فإننى أقترح على المعهد أن يكلف من يستكمل هذه النواحى ببحوث مماثلة حتى يكتمل لنا هذا الأمر الضرورى إذا أردنا أن نستأنف حياة فكرية إسلامية .

الملاحظة الثالثة من ملاحظاتى العامة هى أننى قد تصورت عندما قرأت هذه الورقة وخاصة أنها معنونة بالمنهج أنها ستتعرض للمنهج الفكرى ، ولكننى وجدت أن بها بعض المسائل التى لا تتعلق تعلقاً وثيقاً بمسائل الفكر ، وبعضها قد يصلح كمقدمة ، ولا تمثل ـ فى تصورى ـ محوراً رئيسياً إذا أردنا أن نتحدث عن المنهج ، وأعنى بذلك مسألة وحدانية الخالق وخلافة الإنسان إذ إنهما من باب المداخل أو من باب المقدمات . وبعضها الآخر يتعلق بقضايا رئيسية ولكنها ليست قضايا فكرية بقدر ما هى قضايا نظم وقضايا أحكام ويمكن أن ندرج تحت هذا ما ورد تحت عناوين : الدين والدولة ، والفرد والطبقة والأمة ، والرجل والمرأة ، والوطنية والقومية والجامعة الإسلامية وكذلك موضوع الجهاد . فلا شك أن هذه الموضوعات لها صلة بمنهج الفكر ، ولكنى لا أتصور أن تمثل محاوراً رئيسية ، فى الحديث عن منهج الفكر وتجديده .

الملاحظة الأخيرة من النوع العام ، وهى أن عنصر الوسطية قد امتد طويلاً بحيث استغرق (٨٠) **صفحة من (١٣٧) صفحة** ، وشمل تحته عدة عناصر . وبعض هذه العناصر ـ فى تصورى ـ لا تقل أهمية عن موضوع الوسطية ذاتها ، ولذلك فهى تستحق أن تفصل كنقاط مستقلة ولا نقتصر فى عروضها ، كنماذج وأمثلة ، لموضوع الوسطية ، ومن أهم هذه المسائل التى عرضت تحت عنوان الوسطية موضوع : الفكر والمادة ، وموضوع : النص والاجتهاد ، وموضوع : الجبر والاختيار . وأقترح على الدكتور عمارة إذا شاء له أن يعيد النظر فى ترتيب البحث بحيث تبرز هذه المسائل الهامة كعناصر رئيسية فى المنهج وليست فقط كعناوين فى موضوع الوسطية .

إذا انتقلنا بعد ذلك إلى الملاحظات الخاصة ، وقبل أن نتجاوز هذه العناوين الفرعية لموضوع الوسطية ، أقول أن ثلاثة موضوعات من التى وردت تحت عنوان الوسطية يمكن أن تدمج فى محور واحد ، لأنها تتعلق بنفس المعنى وإن كانت قد عولجت من زوايا مختلفة وهى مواضيع اكتمال الدين وتجديده ، والنص والاجتهاد ، والشورى البشرية والشريعة الإلهية . فقد عالجت هذه المسائل موضوعاً واحداً ولكن من منطلقات مختلفة ولذلك أقترح أن تضم فى موضوع واحد حتى يتضح لنا عودة الفكر وتردده بين نفس الموضوع وإن كان المنطلق فى تناول الموضوع واحداً .

فى المسائل التفصيلية قد يستدعى الأمر الرجوع إلى النصوص : فى صفحة (٣٩) إلى (٤٤) وما بعدها تحدث الدكتور/ عمارة عن تجاور النقل والعقل ، وأورد **كلاماً طيباً** وحصر موضوع النقل فى الغيبيات ، وأتاح للعقل الفرصة كاملة فيما عدا الغيبيات ، كما عالج موضوع المعجزات وموضوع التأويل بشكل جيد . وأريد أن أقول للدكتور/ عمارة إنى أتفق معه فى كل ما أورده فى هذه الورقة فيما عدا بعض الملاحظات التى أتحدث عنها والتى أرجو أن لا تفهم على أننى لا أتفق معه . فاتفاقى مع د. عمارة اتفاق عام ولكن مع بعض التحفظات التى سوف أشير إليها فى هذا الصدد .

عندما تحدث عن تجاور النقل والعقل ، كنت أتوقع أن يعالج قضية الوحى كمصدر للمعرفة ، وهو الموضوع الذى أشار إليه الدكتور/ عبد الحميد أبو سليمان ، وأقصد بالذات أن ننظر إلى الوحى ليس فقط كمصدر للأحكام التشريعية ولكن كذلك لحياتنا الاجتماعية وعلومنا الاجتماعية ، وهنا لابد أن نفرق بين الشق الموضوعى فى كل علم من هذه العلوم وبين الشق التكليفى أو المعيارى ، وبطبيعة الحال فإن الشق المعيارى تحكمه الأحكام الشرعية وهذا لا يثير إشكالاً لأن منهج أصول الفقه قد حدد طريقة الاستدلال من النصوص فيما يتعلق بالشق المعيارى أو الشق التكليفى فى كل علم ، فنرى أحكاماً معينة تدخل على العلم وتعتبر بمثابة الضوابط الشرعية له . ولكن المشكلة تثار حينما تأتى نصوص من الوحى ، أى من الكتاب والسنة تتعلق بالشق الموضوعى فى العلوم الاجتماعية . فهنا تكون المشكلة هل نأخذ هذه القضايا التى وردت فى الوحى كمسلمة علمية وندخلها كجزء من الشق الموضوعى للعلم ، أم أننا نعتبرها فرضية علمية نعطيها أولوية على غيرها من الفرضيات . بطبيعة الحال إذا تعددت التفاسير فى هذه الفرضية ، كتفسير لنص فى الكتاب أو السنة ، فإن الفرضيات تتعدد ، ولكننا قبل أن نعتبرها علمية يجب أن ندخل بها إلى المختبر ونخضعها للمنهج التجريبى حتى تأخذ مكانها مع باقى القوانين الطبيعية والاجتماعية ضمن الشق الموضوعى . هذه القضية ـ فى تصورى ـ قضية هامة إذا أردنا أن نربط بين نصوص الكتاب والسنة وبين العلوم الاجتماعية المختلفة ، ولابد أن نتوسع فى علاجها وأن نضرب لها الأمثلة حتى يوجد المنهج الذى يسير جنباً إلى جنب مع منهج أصول الفقه ، حيث إن منهج أصول الفقه يتعلق بالشق المعيارى فى هذه العلوم .

تعرض د. عمارة من صفحة (٥١) حتى صفحة (٥٤) ، لموضوع الوسطية كتعريف ، قبل أن يتعرض لمظاهرها المختلفة وقال فى هذا الصدد إن الوسطية الجامعة ، وهى الصفة التى وضعها لهذه الخصوصية من الناحية الإسلامية ، ليست هى انعدام الموقف الواضح وليست هى النقطة الرياضية ، بل هى موقف ثالث جديد . وكان بودى لو أن د. عمارة قد كوّن هذا التعريف وطوره حتى تتضح ماهية هذا الموقف الثالث الجديد . وذلك لأن الأمثلة العديدة التى وردت والتى تجاوزت (٨٠) صفحة من الورقة لشرح مظاهر مختلفة من الوسطية . كان يجب أن نستنبط منها خصائص هذا الموقف الجديد حتى يتحدد كمنهج إسلامى مغاير للموقف الآخر .

فى صفحة (٥٨) تحدث د. عمارة عن الفكر والمادة حديثاً جيداً ولا أدرى فى الحقيقة هل هذا الحديث يدخل تحت موضوع الوسطية أم أنه حل لإشكالية العلاقة بين الفكر والواقع ، ولا أدرى إذا كان من الممكن إعادة النظر فيها من منطلق أنها حل لإشكالية ، وليست مجرد خصيصة من خصائص الوسطية الإسلامية .

فى صفحة (٦٢) وفى الحديث عن الاجتهاد ، أشار د. عمارة بسرعة إلى أن مذاهب الفكر الإسلامى متفقة على امتناع الاجتهاد فى الأصول ، ففيها وعليها قامت وحدة الأمة منذ اكتمال

الدين بختم الرسالة ، وكان اتفاقها على أن مجال الاجتهاد الإسلامى هو الفروع . ولكنه يأتى بعد ذلك وفى نفس الفقرة ويقول « إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم فى الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان إذا علاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو بالنقص أو التحريف » ، ويعنى هذا السماح لفكرة الاجتهاد فى الأصول . فإذا كان رأى الدكتور/ عمارة جواز الاجتهاد فى الأصول فأنا أؤيده تماماً ولكن هذا الموضوع ، لجدته ، وأهميته ، كان يستحق التفصيل ، لأهميته البالغة ونحن بصدد التحدث عن المنهجية .

فى صفحة (٧٣) حينما عرض لبعض الأمثلة تكلم عن قسمة أرض خيبر وجعل هذا من قبيل شروط عمل النص ، بمعنى أنها إذا توافرت نعمله وإذا لم تتوافر لا نعمله . وأظن لو أننا عالجنا الموضوع على أن هذه الحادثة حادثة خاصة وقعت فى غزوة خيبر وأن باقى الفتوح العامة هى التى تمثل الخط العام ، لكان لنا مدخل آخر لتناول هذه القضية .

فى صفحة (٨٢) و (٩٠) أشار الدكتور/ عمارة إلى موضوع فرضية الدولة ، وانطلق من فكرة أنها ليست من أصول الدين وأن الإمامية هم الذين اعتبروها أصلا من الأصول الاعتقادية ، ولكنه عاد بعد ذلك وقال « إنها رغم أنها ليست فريضة قرآنية ولا ركنا من أركان الدين إلا أنه لا سبيل فى حالة غيابها إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية والاجتماعية » ، فهى إذن وسيلة لابد منها لتحقيق الفروض والواجبات الأخرى ، والسؤال الذى يطرح نفسه هو : إذا كان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وإذا أخرجناها من أركان العقيدة حتى نتميز عن المدخل الذى دخل به هذا الموضوع فى عقيدة الشيعة الإمامية ، فلماذا لا نعطيها مكاناً هاماً بدلاًمن أن ندلف إليها كوسيلة ولا نعطيها أهميتها . وفى هذا المجال فإننى أظن أن هناك بالتراث أبحاثاً هامة فى هذا الموضوع توضح أن الذين اعترضوا على فكرة الإمامة من غير الشيعة الإمامية هم واحد أو اثنان فقط من المفكرين ، وفكرهم مرفوض فى هذا الموضوع . فضرورة قيام الإمامة والخلافة أمر يتفق عليه الغالبية العظمى من الفقهاء الذين تحدثوا فى الفكر السياسى الإسلامى .

وفى صفحة (٩٠) تحدث الدكتور عمارة كذلك على أن الإسلام الشامل لا يقوم دون دولة شاملة وهذا التعبير يخيفنى بعض الشيء لأن الظاهرة الهامة فى العقود الأخيرة من هذا القرن هى تضخم وظيفة الدولة الشاملة بحيث أصبحت غولاً يغتال حريات الأفراد . وأظن أنه من الأولى أن نتصور مدخلاً آخراً غير هذا المدخل لأن شمول الإسلام للدولة يقتضى أن الدولة هى الشاملة ، ولكن المجتمع بتنظيماته المختلفة والتى يمكن أن تكون فى غالبيتها تنظيمات جماهيرية شعبية لا علاقة لها بالحكومة ولا علاقة لها بالدولة كشخصية معنوية ، فبالتالى فإنها مهما تعددت ومهما كثرت وظائفها فإنها لا تضيف قوة إلى جبروت الدولة وتعتبر بالتالى مصدر خطر على الأفراد وحرياتهم .

وفى صفحة (٩٢) وفى موضوع حكومة الفقهاء أكتفى بما قاله الدكتور/ عبد الحميد .

وفى صفحة (٩٦) ورد استثناء الباطنية الإمامية وأرجو أن يكون هذا مجرد خطأ مطبعى وأن **لا يكون المقصود من الباطنية هى أنها الإمامية ، لأن تعريف الباطنية خلاف تعريف الإمامية ، وأظن أن هذا مجرد خطأ مطبعى .**

فى صفحة (١٠٣) حتى (١١١) يتحدث الدكتور/ عمارة عن الفرد والطبقة والأمة ، وهذا الحديث ــ كما أشرت فى بداية حديثى ــ لا يتعلق بالمنهج الفكرى وإنما يتعلق بالمنهج العام أو القضية العامة فى تصور الإسلام للمذهب الفردى والمذهب الجماعى .

فى صفحة (١١٦) حدد الدكتور/ عمارة دور القدر فى العوامل والملابسات فقط ، بمعنى أنه قال « إن حرية الإنسان هى القوة التى يختار ويريد ويفعل بها . والعوامل المحيطة والملابسات المصاحبة هى القدر الإلهى الخارج عن نطاق الفعل الإنسانى » . وأنا أتساءل : هل هذا هو الرأى الوحيد الذى يحل لنا مشاكل الجبر والاختيار ، وأتساءل أيضا عما إذا كانت هناك إضافات يمكن أن تضاف حتى تحل لنا بعض المشاكل التى تنتج عن إطلاق حرية الإنسان وتحديد دور القدر الإلهى فى العوامل المحيطة والملابسات المصاحبة .

وأخيراً فى مبحث المرأة فى صفحة (١٢١) أشار د. عمارة إلى المساواة فى الحقوق والواجبات . وأنا أطرح فكرة أخرى وهى فكرة العدالة ، لأننا لو قلنا إن هناك مساواة فى الحقوق والواجبات لوجب أن يتساوى الجنسان تماماً فى الحقوق والواجبات ، ولكن الآية الكريمة التى استشهد بها الدكتور عمارة ﴿ **ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف** ﴾ لا تفيد فى تأكيد المساواة ولكنها تؤكد معنى العدالة ، بمعنى أنه فى حدود حقوق المرأة وواجباتها فإن الحقوق تعادل أو تساوى الواجبات ، فالآية قاصرة على قياس حقوق المرأة بواجباتها ولكنها لا تنهض دليلاً على المساواة بين الرجل والمرأة . أكرر شكرى للدكتور/ عمارة على هذا البحث القيم والذى أتمنى أن يكون فاتحة لبحوث أخرى منه أو من إنتاج الزملاء وشكراً ....

د . /صلاح عبد المتعال :

لقد سعدت كثيراً بقراءة ورقة الدكتور عمارة التى ضمنها كل أفكاره التى نعرفها ، وسعدت أكثر بمحاولته عمل صياغة جديدة للدعوة للمنهج الإسلامى كمنهج وأسلوب للحياة ، يتميز بنفحات ربانية وخصائص راقية بالمقارنة بأساليب ومناهج الحياة الأخرى . وتشكل هذه الصياغة نموذجاً فكرياً يتحدث بلغة العصر ، الذى يعانى من أزمات فكرية وقيمية ودينية وأخلاقية ويقدم الحل الإسلامى كبديل حضارى لتنمية العالم الإسلامى فى المقام الأول كما يقدم أيضاً للعالم المتقدم نموذجاً حضارياً جديداً . وهذه الورقة كدليل عمل تحاول إعادة صياغة الدعوة للإسلام كأسلوب حياة بمفهومه الحضارى . فالمشكلة بالنسبة للعالم الثالث والعالم الإسلامى أنه وقع أو

سقط فى مستنقع التبعية الفكرية والتكنولوجية للعالم الغربى ، وهذا الدليل يوجه الخطاب للعالم الإسلامى الذى يقع فى دائرة العالم الثالث أو النامى . فقد اختار العالم الإسلامى وبكل دوله تقريباً النموذج الحضارى الغربى الذى جعل منها دولاً تابعة ومستهلكة لنتاج هذا النموذج . وقد ثبت على مدار الحقبات التاريخية الأخيرة فشل هذه النماذج الغربية فى إخراج العالم الإسلامى من مآزقه السياسية والاقتصادية والقيمية والأخلاقية ، والواقع أن هذا النموذج أيضاً لا يقتصر بالنسبة لمفهوم إحياء البديل الحضارى الإسلامى على العالم العربى والإسلامى فقط بل يحدونا الأمل أن نقدمه للعالم الغربى أيضاً كبديل لما هو فيه من مشكلات ومآزق فكرية وروحية . فنحن نعلم أن العالم الغربى المتقدم يشكو من مشكلات اجتماعية كثيرة ، ونستطيع من خلال هذا النموذج أن نقدم لهم ما ينقذهم من الأزمات الفكرية والأخلاقية والدينية الطاحنة ، فى وقت ينتمون فيه إلى مذاهب فكرية وروحية أخرى يغلب عليها الهذيان والانحراف ، لدرجة تسلط فكرة الانتحار الجماعى عليهم كما حدث بالنسبة لمئات من البشر ، سلب داعية دجال إرادتهم فى إحدى دول أمريكا الوسطى .

الحقيقة أن الورقة تردد مفهوم البديل الحضارى ، وهى كلمة تعنى تقديم نموذج حضارى بديل لحضارات أخرى ، فلماذا البديل ؟ إن البحث عن بديل يعنى أن هناك فشلاً أو قصوراً أو إفلاساً فى مكونات العناصر الحضارية عن القيام بتحقيق أهداف وأغراض الفكرة المحورية التى تقوم عليها هذه الحضارة ، ولكل حضارة فكرة محورية ويحضرنى هنا ما قاله الدكتور/ أبو ريدة من أن كل حضارة لها فكرة تدور حولها وتقدم من خلالها نشاطاتها وتشكل على أساس هذه الفكرة المحورية تنظيمات اجتماعية ، بحيث تتعهد هذه التنظيمات بالوفاء بالاحتياجات المادية والفكرية والنفسية والروحية لأهل هذه الحضارة ، ولو ما فشلت هذه التنظيمات المختلفة عن القيام بوظائفها وتحقيق أهدافها ، لاقتضى الحال أن يفقد أهل هذه الحضارة الإيمان بها ويبدأ الانحلال والتحلل والبحث عن بديل . وقد نشبت التناقضات بين الفكرة والواقع وبين الإيمان والممارسة عندما انصرف الناس عن محور التقوى للخالق الواحد وتخلت تنظيمات الحياة الإسلامية عن أهدافها الأساسية ، وعندما حدث ذلك دب الوهن والضعف فى جسم وفكر وروح الأمة الإسلامية وأصبحت القابلية للغزو والاستعمار والتغريب أمراً ممكناً تحقق بالفعل ، ولم يكن الغزو العسكرى إلا مرحلة مؤقتة للتمكين للغزو الفكرى كمرحلة مستمرة ، حتى تُضيّع وتُشوّه الشخصية الحضارية الإسلامية ولا ينجو فكر المسلمين من الاختراق والانحراف ، إلا بالبحث عن البديل وتبدو الحاجة أولاً ملحة لتعديل وتصحيح مسار الفكر ويمثل هذا طوق النجاة لتقديم البديل الحضارى الإسلامى بعد تنقية الفكر من الشوائب وتجديده إزاء الواقع المستحدث ، والدعوة إليه من خلال منهج فكر ودليل عمل ، ونجد أيضاً أنه من الضرورى بادىء ذى بدء أن يتم تشكيل منهج الفكر من المعالم الأساسية للهداية وتذوق الإيمان ، ومصدر ذلك الوحى ، ومن المعرفة العلمية والممارسة العملية ومصدرها الخبرة والعقل . ولذلك أحسن

البديل صنعاً عندما انطلق من منهج النبوة الذى يشتمل على مصدرين للمعرفة هما الوحى والعقل ، وهذه خصوصية المنهج الإسلامى من ناحية ، وتمايز حضارى للحل الإسلامى لأزمة الفكر ومشكلات الواقع ، الذى لم يُخاصم بين العقل والوحى من ناحية أخرى ، وكما قال الدكتور بأن هذا المنهج يحل التناقض بين الثنائيات وليس فيه تناقض بل تكامل ، فعلى سبيل المثال فإن القانون العلمى الذى يفسر العلاقات بين المتغيرات والظواهر هو فى جوهره وحى من الله لهذه الظواهر ، استطاع الإنسان أن يفسر به غامضاً عند اكتشافه وأن يسخره لمنفعته أو يبدل به ضرراً لغيره ، فالعقل والوحى ليسا ضدين ولكنهما بالضرورة متكاملين ، حيث إن الإنسان يسعى بعلمه لمعرفة القوانين العلمية التى أودعها الله فى الكائنات موجهاً إليها بقدراته وإرادته . ويؤكد المنهج الإسلامى أن النظريات العلمية التى توصل إليها البحث العلمى والقوانين الوضعية فى المجتمع التى سنها البشر تكون صحيحة ومجدية إذا انسجمت وتطابقت مع الوحى الذى هو إرادة الله وتعليمه ، أما إذا خالفت هذه القوانين الوضعية سنن الطبيعة والشريعة الإلهية فإنها دائماً ما تقود الإنسان إلى الهلاك أو الدمار ، ويتضح ذلك جلياً عندما يخالف الحكام أو العلماء أحكام الوحى والشريعة فإن الخلل فى البيئة الطبيعية يصبح واقعاً لا محالة ونفس الأمر بالنسبة للبيئة الاجتماعية حيث إن انحلال الأمم والحضارات إنما يأتى من انحراف الأفراد وأصحابها عن مسار السنن والقوانين الاجتماعية التى وضعها الله بين البشر لتنظيم حياتهم وهذا نوع من التعزيز والتأييد لما ذكره الدكتور/ عمارة .

هناك بعض النقاط التى أريد أن أشير إليها وأولها : النقطة الخاصة بإرادة التغيير ، باعتبارها خاصية إنسانية وضعها الله فى الإنسان ، وهى مقيدة فى نجاحها بمسار السنن والقوانين الطبيعية والاجتماعية ، وينطبق ذلك على عموم الإنسان ويكافىء الله من يحسن عمله باتباع هذه السنن والقوانين بغض النظر عن ملته أو نحلته ، وهذا يفسر سر تقدم أمة أو شعب عن شعب غير أن الاختلاف يقع والتميز ينجلى بالنسبة للمنهج الإسلامى وذلك من حيث نيات الأفعال والأعمال ، فالتوجه بإرادة التغيير نحو الله ورضاه يقصر المسافات ويختصر الزمان ويبارك فى القليل ، وهذا وعد من الله إلى أهل القرى إذا ما آمنوا واتقوا لفتح الله عليهم بركات من السماء ، ورغم الوعد الإلهى فقد ركن المسلمون إلى الاتكال بدلاً من التوكل . ويشترط المنهج الإسلامى لنجاح التغيير أن يبدأ من داخل الإنسان أو النفس أولا حتى يتحقق الاتساق بين الفكر والواقع فلا تنافر بل تبادل وتكافؤ .

كما إن إرادة التغيير يعوقها استئثار نفر محدود لها ، ويترتب على ذلك احتكار السلطة وانعدام الشورى . ويحض المنهج الإسلامى على مشاركة المؤمنين فى عملية التغيير ذاتها أى فى اتخاذ القرار أو الممارسة العملية . حيث إن انفراد الدولة على التغيير بمفردها يبطىء عملية التنمية ، بينما مشاركة الناس لها يحقق فيها السرعة والنماء والارتقاء . كما إن المشاركة فى الإطار الإسلامى تُعد مسلكاً من العبادة وتقرب من الله سبحانه وتعالى . وإذا تكلمنا عن إرادة التغيير ، فإن السؤال

الذى يطرح نفسه هو : ما هو الهدف من التغيير ؟ والواقع أن الهدف منه هو تحقيق نموذج إسلامى للتغيير أو للتنمية التى تضمن التكامل بين عناصرها الإيمانية والروحية والأخلاقية المعرفية والعلمية والإمكانيات المادية . وهذا النموذج الإسلامى لعمارة الأرض والاستخلاف فيها أو التنمية ـ بمفهوم العصر ـ تزهد فى مذهبية الرفاهية والترف ، وتُقبِل على مذهبية الحياة الطيبة التى تقوم على ركائز الإيمان والعمل الصالح ﴿ **ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فَلنُحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون** ﴾ . وتعادل مذهبية الحياة الطيبة ما نطلق عليه بلغة العصر « التنمية المتوازنة » التى تتميز بالإيمان والعملية ، فهى تنمية شاملة وحركة إحياء حضارى للأمة الإسلامية .

تناول الدكتور/ عمارة مفهوم المنهج الإنسانى والبديل الحضارى ، وقال إن المناهج البشرية قد عجزت عن حل التركيبة الاجتماعية المعقدة فى الحياة وأكد على أن الله سبحانه وتعالى هو الذى خلق التركيبة الاجتماعية وهو القادر على تقديم وطرح الحلول من خلال المنهج الربانى الإسلامى . وفى هذه الجزئية هناك عدة نقاط أطرحها للنقاش :ـ

ـ النقطة الأولى وهى خاصة بمفهوم الخلافة :

إننى أتفق مع الدكتور/ عمارة فى كل ما ورد ، ولكن هناك تحفظ على كلمة خليفة عن الله حيث إننى لا أستريح لهذه الكلمة . لأن الله سبحانه وتعالى لا يخلفه مخلوف . فالذات الإلهية قد تقدست عن ذلك . ومن هنا فإن مفهوم الخلافة كما ورد فى الورقة متفق عليه ولكن « عن الله » فهى التى لدى بعض التحفظات عليها .

ـ النقطة الثانية الخاصة بعلاقة الفرد بالطبقة :

وأود هنا أن أفرق بين الفئة الاجتماعية والطبقة الاجتماعية على أساس أننا إذا طرحنا هذا العمل بغرض إجراء بعض التعديلات فإنه يفهم أن فى هذا تكريساً للأوضاع الظالمة ، فالنفس البشرية ضعيفة . ومثال ذلك أننا نجد فى مرحلتنا الراهنة أن فكرة احترام المال واحترام الإسلام للمال يُساء استخدامها حتى بين بعض من ينتمون بفكرهم إلى الفكر الإسلامى والحركة الإسلامية وهناك بعض الشواهد الأخرى على ذلك . ومن هنا أرى أن الفئة الاجتماعية ليست هى الطبقة ، فللطبقة معايير مختلفة ومتعددة تختلف عن الفئة الاجتماعية ، وأرجو أن يكون هناك تمييز بينهما ، كما أرجو أن لا يفهم مما ذكر عن الطبقة أنها تكريس للأوضاع الظالمة .

ـ النقطة الثالثة فيما يتعلق بالشورى :

فإن ما نحتاجه الآن هو وضوح إلزامية الشورى بالنسبة للدليل .

ـ ونقطة أخيرة خاصة بما ذكره الدكتور/ جمال عطية :

أنا أتحفظ على ما ذكره عن إمكانية أن نأخذ بعض الفروض مما ذكر فى الإطار الخاص بالوحى ، لأن هناك تحفظا على فكرة التجريب ذاتها فى العلوم الاجتماعية لأنها لم تكمل بعد ، ولم تتضح بعد ولم يكتمل لها المنهج العلمى الاجتماعى إلا فى تفصيلات وجزئيات يمكن التحكم فيها ولذلك لا أستطيع أن أضع فى منهج علمى غير ناضج مقولات ، أو أستقى من الوحى بعض الفرضيات وأضعها تحت محك التجريب كما ذكر الدكتور/جمال عطية . وهذا الوضع فيه كثير من النقاش ، بل وأصبح هناك مدارس واتجاهات تنقض الاتجاه التجريبى بشكل واضح ، وشكراً .

الأستاذ / عبد الحليم محمد أحمد

ـ النقطة الأولى : ما هو المقصود بالمنهج ؟

هل هو بعض كليات الدين وتفاصيلها كما ورد بالورقة ، أم هو ضوابط شرعية لبعض القضايا مثل الشورى والدين والدولة والقومية والوطنية ، أم هو قواعد فكرية عامة يمكن تطبيقها فى جميع مجالات الحياة والفكر ؟ وظنى أنه الأخير ، لكن ـ فى الحقيقة ـ لكى نصل إلى هذا الأخير أقول إن من الطبيعى أن تأتى مناهج التفكير متأخرة جداً فى مراحل التفكير ، وعلى سبيل المثال فقد جاء أصول الفقه متأخراً عن تقرير أحكام الفقه بمراحل ، ولم ينضج إلا بعد مراحل تالية وهذا أمر طبيعى . ولهذا فقد سعدت باستقبال هذه الورقة ، وكما قال الدكتور/ عمارة إنه تصور أولى لشحذ الفكر واستنفار العقل كخطوة أولى ، وكما قال الدكتور/ القرضاوى فإننا محتاجون بالفعل إلى دراسة عمل مناهج فرعية مختلفة حتى نصل بعد ذلك للمنهج الكلى ، وهذا يعنى أن أمامنا مراحل طويلة للوصول لعملية تقرير منهج فكرى .

النقطة الثانية :

تعرض د. عمارة لنقطة تعرض لها أيضاً د. القرضاوى وذلك عندما أشار د. عمارة وقال « إن ابن عباس رضى الله عنه قد تحدث عن منهج إسلامى وهو منهج النبوة فوصفه بأنه هو سبيل النبوة وسنته» ، كما قال فى موضع آخر إن فى الإسلام منهج متميز هو منهج النبوة وله خصوصية الالتزام بالمنهج النبوى وتطبيقه . وقد تعرض الدكتور /القرضاوى لفكرة العودة الحقيقية وقال إننا لا نأخذ المنهج من تطبيق عمر بن الخطاب ولكن من القرآن والسنة اللذين أقرا المنهج الأساسى. فعُمر يمثل مستوى معيناً فى التطبيق، ومرحلة معينة فيه وقد استند الكاتب الدكتور /عمارة فى قضايا كثيرة ليس على التطبيق العمرى، ولكن على تطبيق القرآن والسنة، والتزم بذلك بتطبيق القرآن والسنة، وفى القضايا أخرى التزم بالتجربة العمرية، ولكنه لم يلتزم بالتجربة العمرية كأساس للمنهج. والحقيقة أن استخلاص المنهج من القرآن والسنة يحتاج إلى جهود ضخمة جداً. وهناك جهود كثيرة بذلت فى هذا المجال ولكنها لم تُصَغ الصياغة الأخيرة الكاملة ومع ذلك

فإن جهود التراث مليئة بالفعل بنقاط منهجية مأخوذة من القرآن والسنة . وقد لمست أثناء استعراضى فى موضوع المرأة فى السنة أن هناك نصوصاً كثيرة تصلح نقاطاً منهجية صحيحة فى النظر والبحث والسلوك أيضاً . وأرجو أن أعود فيما بعد فأسجل النقاط المنهجية بصفة عامة من نصوص السنة . وإذا كان الدكتور / جمال الدين عطية قد أشار إلى أن منطلق الورقة هو أسلمة المعرفة من واقع الأزمة الحالية وأنهم كانوا يلجأون إلى ذلك قديماً . وقد لجأ د. عمارة إلى البعد التاريخى وطبقه على قضايا المرأة المعاصرة أيضا . وأعود فأقول إننى آمل أن نصل إلى أن يكون المنطلق هو القرآن والسنة والأصول المستنبطة منها ، وإذا كان الرجوع إلى التراث كما قال الدكتور/ جمال عطية يساعد على تقرير المصداقية ، فإن الرجوع إلى القرآن والسنة أولى لتقرير هذه المصداقية .

ــ وهناك نقاط جزئية أريد أن أشير إليها .

ففى المنهجية الوسطية أقول : هل تصلح فعلا لأن تكون مَعْلماً من معالم المنهج ؟ وكيف يتم تحديدها بالشكل الذى يعاون المسلم على سلامة الفكر والنظر والسلوك ؟ وأعتقد أنها مازالت بحاجة إلى صياغة جديدة حتى تدخل ضمن المنهج الفكرى وتصبح أداة للتفكير والنظر والسلوك .

أعتقد أن قضية الدين والدنيا التى عرضها د. عمارة تسبب لبساً كبيراً جداً ، فالدنيا يقابلها الآخرة ولا يقابلها الدين ، فالدين يحكم الدنيا والآخرة ، ويقرر ويضع معالم الدنيا والآخرة ويوجه الإنسان للدنيا والآخرة ؛ ومن هنا ، لا يأتى الدين فى مقابل الدنيا إطلاقاً . فإذا كان الدين هو الهدى الإلهى ، فإن هذا الهدى الإلهى ليس فى مقابل الدنيا ، إذ إنه هو الذى يقرر أمور الآخرة . ولذلك فإن من الأفضل أن تكون الدنيا فى مقابل الآخرة ، وليس الدين فى مقابل الدنيا .

أعتقد أن موضوع الإنسان خليفة عن الله يحتاج بالفعل إلى تحقيق وتدقيق . وقد ظهرت فى الأيام الأخيرة كتابات تناقش مدى دقة تعبير « إن الإنسان خليفة عن الله » !

أعتقد أن د. عمارة قد قصد فى حديثه عن حكومة الفقهاء ــ التى اعترض عليها د. جمال عطية و د. القرضاوى ــ نوعاً معيناً من الفقهاء حين قال إن مهمتهم البحث والنظر والتحليل والحياة فى الجو النظرى . فهذا هو المقصود بقوله « حكومة الفقهاء » . أما القول بأن عمراً فقيه ، فبالطبع هو فقيه .

ــ كثير من نقاط الدكتور/ القرضاوى التى أثارها أعتقد أننا فى حاجة إلى المزيد من التأمل وتبادل الحديث مع الدكتور عمارة فى كثير من النقاط التى أثارها د. القرضاوى . فلربما نكتشف عدم وجود خلاف . وأن الأمر يحتاج فقط إلى تنقيح التعبير أو إضافة جملة معينة تؤدى

إلى الاتفاق . وأعتقد أن كثيراً من النقاط التى أثارها الدكتور/ القرضاوى ـ بناءاً على القدر الذى قرأته من الورقة ـ ليس فيها خلاف كبير . وأن مقصد الدكتور/ عمارة مقصد صحيح ، ويحتاج الأمر إلى تنقيح فى التعبير أو إضافة شىء ينقصه ، ومثال ذلك قضية الاجتهاد مع النص والاجتهاد فى القضايا قطعية الدلالة ، ومنها اجتهادات عمر ، فالاجتهاد هو إعمال لقواعد الشريعة نفسها وليس لتعطيلها ، فإعمال قاعدة سد الذريعة فى حكم مقرر بصفة قاطعة قطعية ثبوت وقطعية دلالة كما فى قضية المرأة يأتى حتماً بشىء جديد وكذلك الأمر عند إعمال قاعدة الضرورات تبيح المحظورات التى تؤدى إلى التخفيف فى بعض القضايا . شكراً والسلام عليكم .

دكتور / سيد دسوقى حسن :

لقد جاءتنى الورقة بالأمس ، ونظرت فيها نظرة سريعة ، وكانت لى بعض الملاحظات وهى : أولاً هل المقصود بهذا المنهج أم أنه التصور . تصور لما ينبغى أن يكون خلفية عقل المسلم عن الكون والحياة والألوهية وبعض المعانى المتعلقة بهذا كله وبعض الأساسيات فى الفكرة الإسلامية نفسها . فالاختلاف بين اللفظين مجرد اختلاف لفظى بين كلمة المنهج وكلمة التصور واعتقد أن ما عُرض كان تصوراً للأساسيات الإسلامية والقيم الجوهرية التى ينبغى أن تستقر فى عقلية المسلم وهو يواجه حياته الجديدة . ورغم أن فى الورقة أجزاءً تتعلق بالمنهج ، لكننى كنت أفضل أن نبدأ بتقديم تصور ليكون مثل المحاولة التى قام بها الأستاذ/ سيد قطب فى كتابه التصور الإسلامى ، ثم نتفاعل مع الحياة فى ظل هذا التصور العقلى مع الشحذ النفسى لمنهج الرواد وفق قوانين الحركة الاجتماعية والحركة النفسية التى يمكن اكتشافها من دراسة التاريخ والتأمل فى القرآن والسنة . حيث إننى أعتقد أن الهدف الأساسى للحركة الإسلامية المعاصرة هو إيصال الناس بالقرآن ليكتشفوا هم كثيراً من تفاعلهم معه ، فعندما يتفاعل معه الملايين ، وفيهم الذكى وفيهم الضعيف وفيهم العبقرى ، وفيهم الذى يجنح بفكره للاجتماع ، وفيهم الذى يجنح بفكره إلى علم النفس ، فإنهم سيكتشفون أن المنهج الإسلامى فى الحياة أكثر من أن يتصدى لذلك مفكر أو مفكرين أو خمسة أو ستة ليكتشفوا المنهج الإسلامى فى الحياة . لذلك كنت أفضل أن نركز فى البداية على منهاجية المسلم فى اتصاله بالحياة واتصاله بالتصور الإسلامى مع التركيز على فكرة النظام الأوَّاب ، أعتقد أنها جوهر الأمر فى الفكرة الإسلامية نفسها . فالإنسان لا يكتشف ولا يعطى الصراط المستقيم تماماً فى كل شىء إنما هو يدعو الله تبارك وتعالى فى كل صلاة أن يهديه هذا الصراط المستقيم . ولذلك ينبغى على هذا الإنسان المسلم الذى يدعو ربه كل يوم أن يهديه صراطه المستقيم أن يجتهد فى محاولته للتعرف على هذا الصراط المستقيم من القرآن والسنة ، ولن يتم ذلك بجهود فرد أو فردين وثلاثة وإنما سيتم بجهاد أمة بأكملها متصلة بالقرآن ، ونقطة البدء هو أن يعلم المسلم وهو يتعامل مع الحياة ، أنه يتعامل معها بنظام أواب يخطىء ويصيب ويراجع نفسه فى كل يوم .

وعلى سبيل المثال قد نستطيع أن نضع تصوراً إسلامياً ، كالذى تحدث عنه أستاذنا الدكتور/ محمد عمارة ، ويأتى المسلمون ليحكموا بلداً ما فيسألون : هل المواصلات العامة أجدى فى هذا البلد أم المواصلات الخاصة ، وهل لوزير المواصلات أن ينهج سبيل المواصلات العامة أم سبيل المواصلات الخاصة ؟ والسؤال فى حد ذاته ليس جزءاً من الشريعة فى شيء وإنما سيوضع موضع الاختيار ويستطيع المسلم بالمنهج الذى نتحدث عنه أن يعود إلى أوليات درسها فى القرآن والسنة ليجد أن هذا أرجح من هذا أو أن الأمة فى وضعها هذا ، وفى يومها هذا خير لها أن تتعامل مع المواصلات الخاصة لأن هذا يحقق كذا وكذا وذلك وفقاً للمنهج العقلى الذى ينبغى أن يتدرب عليه المسلم فى حياته ، بينما يأتى جيل آخر ويعيد طرح نفس السؤال : هل المواصلات الخاصة أجدى أم المواصلات العامة فيعودون إلى الأوليات الإسلامية بمنهج نظرٍ تدربوا عليه ، فيجدون أن المواصلات العامة فى هذه الفترة أفضل من الخاصة . وهنا لا يمكن القول بأن الأمة قد نسخت نصوصها أو نسخت شريعتها وإنما يقال إن هذه الأمة نظرت للأمرين بمنظار واحد وفق منهج واحد وعادت الأمور فى النهاية إلى النفع العام الذى يعود على هذه الأمة بالخير ، ويعود عليها بأن تصبح أكثر عمارة للأرض فوجدت أنه فى لحظة تاريخية معينة أن هذا أجدى وفى لحظة تاريخية أخرى أن ذلك أجدى . ومن هنا فإننى أعتقد أن ما نفتقده فى عالمنا المتخلف هذا ، وفى حركاتنا الإسلامية المتخلفة أيضاً ، لأنها تعيش مجتمعاً متخلفاً وتأخذ منه كثيراً من صفاته وكوارثه ، هو التأكيد على منهج النظر نفسه ، كيف ننظر فى الأمور ، وأعتقد أننا إذا دربنا أبناءنا ودربنا أنفسنا على منهج النظر هذا ودربنا أنفسنا عليه فسوف نتحسن كثيراً . والحقيقة عندما دعانى د . طه جابر لحديث عن المنهج ظننت أننا سنتعرض لهذا الموضوع ، وظننت أن ماطرحه الأستاذ / عمارة هو محاولة للتصور الإسلامى ولكنه قال إنه تصور إنسانى لطرح ربانى .

أريد أيضاً أن أؤكد على أن القضية التاريخية كما ذكر الأخ عبد الحليم وآخرون تأتى فقط مثالا على تطبيق التاريخ ولكن المصدر الأساسى فى قضية التصور يجب أن يعتمد على القرآن بنسبة ٩٩٪ لأننا نقول القرآن والسنة ثم يكون كل التصور من السنة والأحاديث ، ونكذب على أنفسنا ونقول إن التصور من القرآن والسنة ، وإذا كنا نقول إننا نقاتل من يسمون أنفسهم أعداء السنة فنحن فى الحقيقة أعداء القرآن . فنحن لا نفكر فى قراءة القرآن ولا نستصدر منه القوانين الحاكمة للحياة ، ولذلك يجب أن نركز وبشدة على القرآن فى تصورنا الأساسى . وذلك حتى لا ندخل فى جدل حول هذا فنقول القرآن والسنة كما يقول غيرنا القرآن والسنة ، ثم يعتمدون على السنة بنسبة ٩٩٪ ويعتمدون على القرآن نصف بالمائة اعتماداً مبتوراً ويذكرون الآية فى غير مواضعها .

الدكتور/ محمود سفر :

أبدأ بالشكر والتقدير لأخى الدكتور/ عبد الحميد أبو سليمان الذى كلمنى البارحة وجعلنى

أستمتع فكرياً بهذا اللقاء الجميل الذى زاد من معارف فى الفكر وفى رصيدى من الأصدقاء .

فى الواقع أنا لم أقرأ الورقة ولم أتسلمها سوى اليوم لذلك ستأتى ملاحظاتى ـ إن جازت تسميتها ملاحظات ـ ملاحظات عامة . ولابد أن أعترف بادىء ذى بدء بأننى قد قرأت للدكتور/ عمارة أكثر من خمسة كتب من كتبه وأستطيع أن أزعم أننى على معرفة لحد ما بمنهاجية فكره وبطريقة تفكيره لذلك اشتقت كثيراً لهذا اللقاء ، وأتيت لكى أزداد استماعاً لفكر الدكتور/ محمد عمارة وخاصة حينما عُنون هذا اللقاء بالحديث عن المنهج . والواقع أن لفظة المنهج هذه قد أشكلت علىَّ كثيراً ، فالدكتور عمارة يعرف المنهج بأنه معيار النظر ودليل العمل . ومع ذلك فإننا نتحدث هنا عن الإسلام بمفهومه وقواعده وأصوله وفروعه ولا نتحدث عن المنهج الذى من خلاله نستنبط بعض القضايا وبعض الأمور بالمفهوم الحرفى الذى اعتدنا عليه فى الهندسة مثلاً وهى مجال تخصصى . والحديث الشامل الذى استمعنا إليه من الدكتور/ عمارة يدل على استعراض لكثير من المشكلات التى يعانى منها المجتمع المسلم اليوم . وأنا أتمنى أن لا يتحول كثير من لقاءاتنا مثل لقاء اليوم إلى نوع من الترف الفكرى نحاسب عليه أمام الله . فالمجتمع المسلم يعانى من كثير من النظم الحاكمة التى جعلت حركة المجتمع المسلم حركة فيها كثير من التشويه وكثير من عدم الانضباط مع النغمة التى أرادها الله جلت قدرته لهذا المجتمع . إن أمور المنهجية وأموراً كثيرة مثل القومية والإسلام ومفهوم الشورى ومفهوم الحاكمية ... إلى آخر هذه القضايا ، منذ أن عهدت نفسى وأنا أسمع عنها وأقرأ فيها وأتحدث مع غيرى عنها ، وإلى الآن لم تحسم ولم يوضع لها حد فاصل لكى يلتفت الفكر المسلم إلى أمور أكثر أهمية وأكثر حساسية وأكثر احتياج . فحتى الآن ما زلنا نتحدث عن مفهوم الشورى ونظام الحكم فى الإسلام وما زلنا نقول : هل الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة ؟ وكل صاحب مدرسة فى هذه القضية يتحدث بأدلة وأحاديث .

وأعتقد أنه لا يوجد فى المجتمع المسلم الآن بما فيه وما عليه من يستطيع أن يحسم هذه القضية ، مثل قضايا كثيرة مازالت معلقة فى الفكر الإسلامى وتحتاج إلى الحسم . إننى أعتقد أن الأزمة التى يعيشها الفكر الإسلامى كما قال الدكتور/ عمارة فى بداية حديثه قد قادت المجتمع المسلم إلى مأزق حضارى بكل ما تعنيه الكلمة . فالمجتمع المسلم تحكمه هذه الأيام ومنذ سنوات طويلة نظم غريبة عليه ، فى الاقتصاد وفى الفكر وفى السياسة وفى الاجتماع وفى كل وسائل حياته . ومن هنا أقول لا تحدثونى عن ماذا يمكن أن يفعل المفكر المسلم ولكن حدثونى عن قضايا يستفيد منها المجتمع المسلم وتُطبق فعلياً . فإلى الآن ما زلنا نتحدث عن الاقتصاد الإسلامى ، ومنذ عشرات السنين ونحن نسمع عبارات وكلمات وألفاظ واجتهادات ونصوص ومعاهد وأبحاث ومفكرين ولم نصل حتى الآن إلى نظام اقتصاد إسلامى يطبق فى المجتمع ليزيل عن هذا المجتمع الخبث الموجود فى النظام الربوى الذى يحكم قبضته عليه ، وما زلنا ـ كما قلت ـ نتحدث عن نظام الحكم ونظام الدولة فى الإسلام وفى قضايا كثيرة نضيع فيها الوقت .

فى الواقع لقد أردت ألا أتعرض لما كتبه الدكتور/ محمد عمارة بشىء من العمق والتفصيل لأنى استمعت إليه ، وأردت أن أتجه بحديثى إلى هذه الصفوة من المفكرين المسلمين أن يعتنوا بالقضايا ويحسموا أمورهم بدلاً من إضاعة الوقت فيها .

أما القضية التى أثارتنى كثيراً من كل ما قاله الدكتور/ عمارة فهى قضية جواز الاجتهاد مع وجود نص . وهذه القضية أساسية جداً وأتمنى أن يفرد لها فعلاً بحوث وليس بحثاً واحداً ويكون لعلماء الشريعة دورهم الأساسى فى هذا الموضوع لأنها قضية أساسية يجب أن نخرج من عنق الزجاجة فيها إذا أردنا أن نطور كثيراً من النظم الحضارية التى تحكم المجتمع وظلت أسرى للعبارة التى وردت فى التراث « إنه لا اجتهاد مع النص » وفُهمت فهماً ضيقاً مُتحجراً . وجعلت المجتمع المسلم لا يعنى بالتطور .

قضية أخرى تكررت فى أدبيات فكر الدكتور/ عمارة وهى أنه عندما يتحدث عن القومية وعن الإسلام يضرب مثلاً بالقوميات وكأنها جزر فى المحيط ودائماً يتحدث عن المحيط الإسلامى ثم الجزر المتواجدة . ومن الناحية النفسية فأنا كقارىء عندما أكون فى المحيط وأرى فيه جزراً فإننى أشتاق لهذه الجزر لأنها مأمن مكانى . وأنا لا أظن أن الدكتور/ عمارة كما قرأنا له يقصد أن القومية هى الملجأ والمأمن بل أعتقد أنه يقصد العكس تماماً . فالإسلام هو المحيط هو الجزيرة الكبرى والقوميات هى البحيرات . وأرجو أن لا يأخذ الدكتور/ عمارة فى خاطره من هذه الملاحظة ولكنى لاحظت أنها تكررت كثيراً وكان لابد لى أن أقولها له وشكراً ..

الدكتور /محمد صقر : (رئيس الجامعة الإسلامية فى غزة سابقا)

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ، لقد سعدت بهذا الفكر الجرىء والنير لأخينا الدكتور/ عمارة جازاه الله خيراً ، وتعليقى فى الحقيقة ليس عن علم ولكن عن جهل فأنا لم أقرأ الورقة ولكننى سمعت شيئاً منها .

تحدث الدكتور/ عمارة عن المنهج . وبغض النظر عن مفاهيم المنهج ، فنحن نفهم المنهج على أنه الطريق للوصول إلى الغايات الكريمة ، فهناك إذن تصور لمفهوم المنهج يخدم هذه الغايات ، كما أن هناك وسائل للوصول إلى هذه الغايات ، فلابد إذن من تكامل « التصور والوسائل والغايات » ولا يمكن للمفكر المسلم أن ينشغل بالتجريد ولكن عليه أن يعيش واقع أمته بمشاكلها ومآسيها وتخلفها وتمزقها وتشرذمها ثم يستلهم الماضى فى التجربة الحضارية التى عاشتها الأمة بإنجازاتها المبدعة وبسقطاتها القاتلة ثم يستشرف المستقبل ليضع المنهج من هذه التجربة . حيث يتم التعامل على ضوء الماضى لمحاولة إفراز شىء جديد يعين المجتمع الإسلامى على أن ينهض ويمارس دوره الحضارى . وفى بحث د. عمارة تدخلت هذه الأمور بصورة أو بأخرى ولم نجد الفاصلة المميزة . وكنا نتمنى من الباحث أن يقسم البحث إلى هذه الأقسام الثلاثة حتى يسهل ربط

المقدمات بالنتائج وفحص النتائج على ضوء الأهداف وهل هناك إبداع فى هذا الجانب ، وما هو النقص أو الإبداع المطلوب فى الجانب الآخر . وهذه ملاحظة ربما تكون أساسية فى الموضوع ومن هنا أريد أن أؤكد أن تركيز الباحث على جانب التصور أو خصائص التصور فى المنهج فى معظمه لا يعنى أنه أهمل الجوانب التى تكلمنا عنها ، لكننا نريد أن نفصلها ونريد أن تكون واضحة فى البحث .

من عيوب المجتمع الإسلامى الأساسية أنه مجتمع غير إيجابى ، مجتمع منفر ، يشتغل بالقضايا الصغيرة ويهلك طاقته وفكره ورجاله وأساتذته وجامعاته ومؤسساته بها . وهذا يعد انحرافاً ـ فى اعتقادنا جميعاً ـ عن المنهج الذى جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم . فقد كان الرسول يربى الناس ويحفظ الرسالة ويطبقها ، ولكن المجتمع الإسلامى ـ خصوصاً فى العصر الحاضر ـ مجتمع يشتغل بنواقض الوضوء ويفصل فيها . وينشغل عن مواجهة الحياة المادية ومن هنا أصبحنا عالة فى اقتصادنا وفى غذائنا .... إلى آخره . وفى الحقيقة نحن فى حاجة إلى أن نرد العقل الإسلامى والوجدان الإسلامى والايجابية الإسلامية إلى مواجهة الحياة ، فالإسلام دين التجربة والخطأ **﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنين ﴾** « ومن اجتهد فله أجران إن أصاب وأجر إذا أخطأ » **﴿ قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ﴾** والحديث القدسى فيما معناه يقول : « إذا لم تخطئوا فتستغفروا سآتى بقوم يعملون ويخطئون فيستغفرون فأغفر لهم » . ومن هنا فإن الحقيقة الإيجابية التى يجب أن نركز عليها فى المنهج الإسلامى وفى الفكر الإسلامى وفى المفاهيم الإسلامية حتى ننقل هذا المجتمع الجامد فى فكره وفى مؤسساته الجامدة وفى عطائه الجامد وفى عقله ، إلى مواجهة الحياة وصنع الحضارة . وبدون هذه الإيجابية وهذا التوجه إلى الواقع والإنجاز المادى الذى يتأثر بنور النبوة وبالشريعة يصبح من الصعب الحديث عن نقلة حضارية فى المجتمع الإسلامى . فالتفصيل النظرى للخاصة بعيداً عن واقع المجتمع ، والتفاعل مع حوافز ودوافع الحياة للفرد العادى البسيط لن ينقلنا كثيراً نحو المناهج التى نريد أن نطبقها .

فى قضية القومية والإسلامية والانتماء الأول والثانى فإننى أعتقد أن الواقع الذى نعيشه هو واقع الانقسام والتجزئة . ولا يجب أن تضغط معطيات سايكس بيكو وعصر المحميات على انتمائنا الإسلامى وتجعلنا نفلسف الأمور لسبب أو لآخر لكى تنسجم مع الواقع الذى يعد جزءاً أساسياً من تخلفنا . والذى أفهمه أن الإسلام قد جاء ليحمى الأمة ويعيش النظام الإسلامى الصحيح ويركز على الفرد والأسرة ، ولكن فى النهاية إذا وجد الفرد بدون أمة فإن الحضارة تفقد قيمتها وتصبح القضية تعبدية فردية . أما صناعة الواقع المادى والسياسى والصراع الدولى والموازنات ... إلخ فإنها لا تقوم إلا فى أمة متكاملة فى خصائصها ومواردها . وقد ركز الإسلام فى مفهوم الأمة على القوة المادية والسياسية والعسكرية الموحدة فقال تعالى **﴿ واعتصموا بحبل**

الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ ولم يقل اعتصموا فى مسائل العبادات ﴿ واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ﴾ ، ومن ثم فإن الفكر الإسلامى يجب أن يكون فكراً ـ دعنى أسميه ـ ثورياً يشذ عن القواعد ، قواعد البورتكتورى الموجودة فى عقولنا وفى بناء مؤسساتنا . حتى يواجه الإسلام الصراع الحضارى وحتى يستطيع أن يؤثر فى الإقليميات التى أخذها من الغرب ونقلها عنه ، ومن ثم أصبح الاستغلال أعلى مراحل الاستعمار وأصبح السحق والكبت هو الأساس مع هذه الإقليميات الصغيرة . وهذا لا ينسجم مع مفهوم المنهج الحقيقى وبناء المجتمع الفاعل حضارياً على مستوى العالم . فلا بقاء لشعوب صغيرة وشكراً ..

الدكتور /حامد الموصلى :

بسم الله الرحمن الرحيم . لقد سعدت بالاستماع للدكتور/ عمارة وإن كنت لم أقرأ الورقة فإن لى ملاحظة صغيرة . أشارك بها الدكتور/ صقر فى أهمية توضيح مفهوم الوطنية فى الإسلام وأنا أرى أن الإسلام يقدم نموذجاً فريداً فى التعامل مع كافة الكائنات الاجتماعية الحضارية . فقد عقد الإسلام الألوية لقبائل ، وكان المبدأ هو كسر انغلاق الأبنية الاجتماعية الحضارية ، والاستفادة من العلاقات الاجتماعية وحيويتها الاجتماعية . وعلى سبيل المثال فإن عمرو بن العاص عندما قامت مدينة الفسطاط خط لكل قبيلة خطاً ، حيث كانت الفكرة هى الاستفادة بالعلاقات الاجتماعية وكسر انغلاق هذا النسق . وأعتقد أن الإسلام يقدم تصوراً لانتماء الإنسان من خلال دوائر متزايدة فى الاتساع ، ويستقى كل نسق معايير أدائه ويفنى فى النسق الأكبر منه وهكذا إلى أن نصل إلى الأمة الإسلامية ككل . وأعتقد أن بعض العبادات كصلاة الجماعة أو كالحج تساعد فى كسر الانغلاقات التى تكون قد حدثت فى الأنساق المختلفة التى تعتبر فى النهاية أنساقاً فرعية للنسق الأم الأكبر ونحن نحتاج إلى توضيح هذه النقطة أكثر من أجل الحفاظ على الأشكال الجماعية حيث إننا نشاهد فى مجتمعاتنا الإسلامية انهيارات كبيرة فى كل الأشكال الجماعية . وأعتقد أن أى انهيار لشكل جماعى ، دون أن يرثه شكل جماعى أفضل يحافظ على وظائفه ويملك طاقاته وينطلق من معايير الأم الأكبر يعد بالفعل خسارة كبيرة . فهذه النقطة كانت تحتاج لتوضيح أكثر للحفاظ على الجماعية ومن أجل توحيد الصف وشكراً ..

الدكتور / سيف عبد الفتاح :

بسم الله الرحمن الرحيم . ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ .

ليس لمثلى أن يتحدث لكوكبة من الأساتذة وليس لمثلى أن يعقب على أستاذ جليل وهو الدكتور/ محمد عمارة فأنا أقف منه موقف التلمذة ، وأود فى البداية أن أؤكد بأن هذا البحث يتميز بالجدة والجدية معاً غير أن لى بعض الملاحظات والتحفظات ، وهى ملاحظات عامة وتحفظات جزئية ، أما الملاحظات العامة فهى تنصرف إلى طبيعة انتقاء المصادر البحثية وأعتقد أن الدكتور/ عمارة لو جعل من كتب علم الأصول والفقه أحد مصادره المكثفة لكانت وجهة البحث قد اختلفت . فقد كان اعتماده على تلك المصادر هامشياً رغم أن هذه الكتب تعتبر جوهر هذا المنهج من اجتهادات للسابقين فى تأصيل القواعد الأساسية . والقضية الثانية : إن د. عمارة قد تحدث عن التصورات الجزئية فى صفحته الأولى دون أن يؤكد على ضرورة أن يكون للمنهج منظومة متكاملة . ومن ثم فإن الحديث عن منهج إسلامى متميز يجب أن يكون فى إطار ــ كما أشار الدكتور جمال عطية ــ ما يسمى بفقه المعرفة أو ما أسماه بفلسفة المعرفة . وعلى هذا فإن فقه المعرفة يجب أن ينطلق إلى مجموعة المفاهيم والتصنيفات الفكرية والأدوات البحثية والعمليات المنهجية وأخيراً إلى جانب الواقع ، الذى يبدو أنه هو المشكلة الأساسية بالفعل التى طُرحت ورُكز عليها فى هذا المنتدى . وأعتقد أن ربط المنهج بالواقع هو أهم هذه الأمور وأولى الأولويات وذلك لسبب بسيط ، وهو أن المتغربين أو العلمانيين غالباً ما يقولون إن منهجهم مثالى أو إنه ليس له تطبيق واقعى وإن كان قد طبق فإنه طبق فى مدة محدودة قد لا تزيد عن ٣٠ عاماً أو ربما أكثر مع التجاوز وهم بذلك يحتجون بأن هذا المنهج لم يطبق ، ومن ثم فهم يحسبون حساب الكم فى النظر إلى التاريخ ولكن لا يحسبون حساب السنن فى النظر إلى التاريخ وربط التاريخ بالسنن هو الأساس فى فهم هذا الواقع .

الملاحظة الثالثة خاصة بضبط مفاهيم البحث . ففى البحث كثير من المفاهيم التى يمكن أن أتحفظ عليها مثل « الوحى » و « الفكر » وأعتقد أن تلك التسوية بينهما تسوية بين مقامات قصورها .. مختلفة . كما إن استخدام الكثير من المفاهيم مثل الوطنية والقومية والطبقة وغيرها من المفاهيم قد حُمل بمجموعة من الإسقاطات الغربية . ويجب أن نراجع مساواة مفهوم الدفع بالصراع لأن مفهوم الدفع كما أعتقد يمتد ليحتوى مفهوم الصراع فيه فالصراع لا يساوى الدفع حيث إن الدفع له مظاهر سلبية كما إن له مظاهر إيجابية . مثل الدفع بالتى هى أحسن ، فهو دفع ولكنه لا يرتبط بالصراع .

فى قضية الاجتهاد مع وجود نصوص قطعية فرغم أنه ليس لمثلى أن يدلى بدلوه فى هذا الأمر بعد أن كفانا الدكتور/ القرضاوى فيه فإننى فقط أود أن أقول إننا عندما نتحدث عن الاجتهاد يجب أن نتبين وصفه ، فهناك اجتهاد بيانى ، وهناك اجتهاد استنباطى وهناك اجتهاد قياسى وهناك اجتهاد بالمصلحة . فالمسألة يجب أن تضبط من خلال الوصف ، وأعتقد أن الاجتهاد مع النص هو اجتهاد غير الاجتهاد المقصود ، فهو فى فقه النص وفى فهمه واستقراء النصوص الأخرى التى تتعلق بالموضوع ككل لاستقراء حكم معين فى واقعة معينه وتنزيل الحكم بعد ذلك على هذه

الواقعة . وبالتالى فإن الاجتهاد يتضمن ثلاث عمليات تترتب على بعضها البعض ، الأولى فقه الحكم والثانية فقه الواقعة أو الواقع ، والثالثة فقه التنزيل . فقد ننزل حكماً ليس لواقعة رغم أن الحكم فى ذاته صحيحاً . ومن ثم قد يكون لى أن أتحفظ على مقولة إن عمر بن الخطاب قد عطل النص أو اجتهد مع وجود نص فعلى ، وأعتقد أنه أعمل النص فى ضوء فقهه للواقع والواقعة . حيث إن تنزيله للحكم مباشرة ووقوفه عند حد النص كان سيؤدى به إلى أن يُنزل تنزيلاً خاطئاً ، ومن ثم فإن تنزيله للحكم كان تنزيلاً صحيحاً يقوم على أساس من فقه الواقع وشكراً ..

د . عبد الهادى أبو ريده :

كنت أتمنى أن تصلنى الورقة قبل الندوة بوقت كاف . والذى أريد أن أقوله إن الورقة التى قدمها د. محمد عمارة تدخل ضمن اهتماماتى الخاصة منذ بدأت التدريس من خمسين سنة . إن الذى أريده أن تفكروا فى طريقة لتقديم شيئا محدداً وواضحاً وسهلاً لكى يدخل فى تكوين الفكر عند الشباب ، فقد فهمت من قراءتى لكتاب إسلامية المعرفة أننا نريد شيئاً واضحاً ومحدداً وكاملاً ومناسباً وسريعاً ، تتبناه هيئة علمية عليا ، عن الحضارة الإسلامية والمنهج الإسلامى فى البحث والتفكير ومعايير اليقين والمعرفة فى ضوء ما وجهنا إليه القرآن الكريم والخاص بضرورة النظر فى ملكوت السموات والأرض .

د . جمال الدين عطية :

بسم اللهالرحمن الرحيم .

ـ بالنسبة لتعريف د . القرضاوى ، فإننى أعتقد ـ كما قال الأستاذ عبد الحليم ـ أنه يمكن التوفيق بين الرأيين ، فالمسأله مسألة مصارحة ، والصورة التى يطرحها د. عمارة هى من قبيل تسمية الأمور بأسمائها .

ـ للأصوليين بحوث تتعلق بحق الإمام فى نقل الأحكام بين الوجوب والإباحة والحرمة . بمعنى أنهم يمكن أن ينقلوا الأحكام من الحرمة إلى الوجوب ، ومن الإباحة إلى الحرمة ، وهكذا ... ولكن هذا لا يكون إلا للإمام الذى تتوافر فيه شروط المجتهد . وفى مثل هذه الأبواب يمكن أن نجد السند الشرعى لتصرفات الخليفة عمر بن الخطاب .

ـ وللأصوليين أيضاً مقولة فى موضوع « لا اجتهاد مع النص » تقول : إنه ينطبق فى حالة النص القطعى الدلالة والثبوت . فالنص الخاص بالمؤلفة قلوبهم كان قطعى الدلالة والثبوت قبل أن يفسره عمر هذا التفسير ، وحينما أصبغ عليه عمر هذا التفسير لم يصبح قطعى الدلالة . ونفس

الأمر فى غيره من النصوص كحد السرقة ! والأمر يحتاج إلى صياغة جديدة مؤسسة على فهم السلف للكتاب والسنة باعتبارهما مصدرى المعرفة وفهم التراث الذى يعتبر الفهم الإنسانى للكتاب والسنة .

ـ بالنسبة لموضوع السنة التشريعية وغير التشريعية . فقد اطلعت على البحث الذى أشار إليه د. القرضاوى ، ويقوم منهجه على أساس أنه بدلاً من تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ، فالأولى اعتبار السنة جميعها تشريعية . ولكنها ـ بصفتها التشريعية ـ تجرى عليها الأحكام الخمسة . فمن السنة ما هو محرم ، كالزواج بتسعة مثلاً رغم أن الرسول تزوج بتسعة ، ومنها ما هو واجب اتباعه ، أما الأمور التى تسمى الآن بالسنة غير التشريعية فهى من باب حكم المباح من الأحكام الخمسة .

ـ بالنسبة لما أثاره د. صلاح عبد المتعال حول حديثى عن أخذ النصوص فى الشق الموضوعى من العلوم الاجتماعية كفرضيات ، فإننى بإيجاز سريع أقول إننا فى تفسيرنا لكلمة « دحاها أو بسطها » بالمنهج اللغوى لن نضيف جديداً ولن نخرج بمعلومة علمية على أن الأرض كروية أو غير كروية ... وكذلك الأمر فى تفسير « والشمس تجرى لمستقر لها » حيث إننا نصدق القرآن الكريم فى أنها تجرى لمستقر لها ولكننا لا نستمد منه حقيقة علمية . فالحقيقة العلمية يجب أن تخرج من المختبرات بالأساليب التجريبية .

وقد أتانى بحث للنشر ، يجهد فيه صاحبه نفسه فى محاولة إقامة دليل من القرآن الكريم على أسبقية الليل على النهار والواقع أيضاً أنه رغم تصديقنا لما جاء فى القرآن ، فإن الحقيقة العلمية الخاصة بهذه القضية لا تستمد من القرآن .

وإذا أسقطنا هذه المشكلة على الآيات القرآنية المتعلقة بالسنن الاجتماعية والنفسية فإننا سنجد نفس الأمر . وعلى سبيل المثال نحن نصدق بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « إن النساء ناقصات عقل ودين » ولكن ما معنى ناقصات عقل .. هل معناه أن عقل المرأة أصغر حجماً أو أقل وزناً ، أم أن معناه أن عقل المرأة يفهم بعض الأشياء ولا يفهم البعض الآخر !!

ومن هنا يتضح أننا لا يمكن أن نستند إلى التفسير اللغوى فقط فى فهم النص بل يجب أن نخضع الأمر للمناهج التجريبية المختلفة . وهذا ما قصدته عندما قلت إنها فرضية وتخضع للمناهج التجريبية قبل أن نستمد منها الحقيقة العلمية .

د . عبد الحميد أبو سليمان :

بسم الله الرحمن الرحيم ..

ـ أولاً لقد التفتنا أكثر مما هو مطلوب لقضية المقصود بالمنهج فى القضية التى طرحها د.

عمارة . وقد كان من المفروض ـ والدكتور عمارة يتحدث عن منهج الفكر ـ أن نلتفت أكثر إلى الجوانب الخاصة بمنهج الفكر ولا نذهب إلى قضايا موضوع الفكر كالدين والدولة والقومية .

ـ لا أتفق مع د. جمال عطية فى قوله إن قضايا وحدة الخالق ووحدة الخلق ليست من قضايا منهج الفكر . فالواقع أن هذه المفاهيم من المفاهيم الأساسية التى تؤثر على طريقة فهمنا وفرضياتنا الأساسية . فلا شك أن نظرتنا أو تصورنا للنظام الكونى بشكل معين ، سوف تؤدى إلى فرضيات معينة فى طريقة فهمنا للأنظمة الأخرى وتفاعلاتها ، حتى فى العلم الفيزيائى . وكذلك ، فإن مفهومنا لوحدة الخالق له آثار محددة فى طريقة فهمنا للقومية ودلالاتها فى علاقات الأنظمة والدوائر الاجتماعية للإنسان . وهذه المفاهيم تتعلق بالفرضيات الأساسية لعمل العقل واتصاله بالمعرفة خاصةً فى كلياتها ، وليست ـ فى الواقع ـ من قضايا الفكر ، كما أنها ليست نوعاً من الرفاهة فى العرض .

ـ وبسبب هذه النظرة فقد وقع د. جمال عطية فى قضية الشق المعيارى والشق الموضوعى . فنحن نتفق تماما على أن للوحى تأثيراً فى الشق الموضوعى والذى أعترض عليه فى قضية الشق المعيارى هو اعتباره الشق الوحيد مما يؤدى إلى عدم ملاحظة علاقة العلوم الاجتماعية بالوحى وربطه بالمفاهيم الفقهية .

ـ لا شك أن عطاء د. القرضاوى عطاء هام وجيد ، إلا أننى لا أملك وأنا أقرأ بعض تعليقاته إلا أن أتذكر فكرة تلح دائما على ذهنى ، وهى أن العقل المسلم مصاب بداء الترويض . بمعنى أنه يأتى عند قضايا بعينها ويصاب بحالة من الذعر تشبه حالة حيوانات السيرك التى تنكر طبيعتها بسبب إرهاب فكرى يمنعها من التعرف على طباعها الأصلية . فقد وجدت أن دفاع د. القرضاوى المبالغ فيه فى قضية الاجتهاد مع النص نابع من الإحساس بالقدسية والخوف أكثر منه من النظر العلمى فيما قاله د. عمارة حتى أننى سمعت أنه يقول ، إن قضية الرسول صلى الله عليه وسلم ليست قضية اجتهاد ، لأنه يقوم على الوحى ، وهذا معناه أن يكون الاجتهاد فقط عند الخطأ وما دام الرسول لا يخطىء فهو لا يجتهد .

ولا شك أن اجتهادات الرسول صحيحة ، والسبب أنه مؤيد بالوحى . ولكنه يقوم بالاجتهاد لضرب المثل وإعطائنا حق الاجتهاد مع النص وأخذ المبادرة . وبالتالى فهو بعد مقصود فى دور الرسول ، ولا يعنى هذا أن الرسول إذ اجتهد نكون قد أثبتنا عليه الخطأ ، فهذه مقولة لا أتصور أن يكون د . القرضاوى قد قصدها .

ـ فى قضية الاجتهاد مع الأصول ، فليس المقصود من الاجتهاد مع النص القول بتغيير النص ، إنما تغيير أسلوب التعامل مع النص ومتى يكون ومتى لا يكون ، فعلاقة النصوص ببعضها

وأبعادها المختلفة تأتيك بتصورات وأحكام قد تبدو لك متناقضة ، ـ القضية الأخرى التى أحسست بها فى قضايا التحديد والتى أعذر الدكتور/ عمارة كما قلت لأنه لا يمكن فعل كل شيء فى أمر محدود ـ هى قضية الأصول ، ما هو المقصود بالأصول فى الواقع فإن ترك هذه الكلمة مطلقة يعد خطأ ، فالأصول ليست الكتاب والسنة وحدها بالمفهوم الفقهى ـ فهل المقصود كافة الأصول أم المقصود بها الكتاب والسنة ؟ أعتقد أن المقصود بها الكتاب والسنة ـ وأيضاً فى هذه الحالة الكتاب والسنة يصبحان مصدرى المعرفة وهو أشمل من مفهوم الأصول الفقهية .

ـ بعض الأخوة يقللون فى قضية بنى غسان حين طلبوا ألا تُدعى جزية وأن يعطوا فى هذا ، وقالوا إنها قضية اسم أو شكل أو معنى ـ وقد ذكرنى هذا بمثل مصرى يقول « ألف سبة ما شقت قميص » فهذا المفهوم غير صحيح حيث إن للمسمى وللشكل أحياناً أهمية كبيرة فما تم فى قضية رفع الجزية بمسماها ومشاركتهم حين أمن ولاؤهم للإسلام والمسلمين قضية أبعد بكثير من مجرد تغيير اسم ولا أتخطى هذه الأمور بدون إعطائها حقها .

ـ قضية حد السرقة ومدافعة الأستاذ/ القرضاوى عنه بأنه أخذ ما ليس لك به حق ، يجعل أسلوب الأخذ وكأنه ليس له قيمة أو معنى ، فلو أن إنسانا أمسك برجل آخر وقتله ثم اتضح أن هذا المقتول يستحق القتل فهل يصبح القاتل هنا غير مسئول لمجرد أن المقتول يستحق القتل ؟ وهل إذا كان لك مال فى موقع ودخلت إليه بصورة غير مشروعة وانتهكت حقوقاً أخرى ، هل بمجرد أن لك حقاً يصبح ليس هناك سرقة ـ أعتقد أن هذه تجاوزات كثيرة فى محاولة الدفاع وقع فيها أستاذنا/ القرضاوى ، أرجو إن شاء الله أن يتحرر منها ..

ـ قضية القدر :أنا دعوتها فى كتاب إسلامية المعرفة (الكلية الربانية) للخروج من مأزق قضايا علم الكلام ، وكيف تحدد القدر وما ليس قدراً وقضاء .. الخ . فلا شك أن القدر فى النهاية ـ كما فهمت من ورقة الأستاذ/ عمارة ـ يتعلق بالمحيط وبما هو من الخلق وحدود الخلق وطاقة الخلق ، وفى نفس الوقت يمكن أن يضاف إليه ما يمكن أن يسمى « بخرق العادة » ، فلا شك أنه من باب القدر ، وجميعها تصبح هى الكليات الربانية ، فالإنسان مطالب بالأخذ بالأسباب فيما يختص بالكليات الربانية التى لا يستطيع أن يدركها وهو فى هذه الحالة يتوجه إليها بالمفهوم الإسلامى وبالدعاء ، فهو جاد فى طلب الأسباب وفى مواجهة القدر ومطلوب منه الدعاء وبهذه الطريقة تصبح القضية مبسطة واضحة ولا نُجر فيها إلى قضايا كلامية .

ـ قضية الدين والدنيا : أعتقد أنها تقابل الثابت والمتغير ، والغيب والشهادة وليس كما تفضل أحد الأخوة وقال إن المقصود بها ليس الدين والدنيا ، إنما الدنيا فى مواجهة الآخرة . وأعتقد أن

المقصود بالدين والدنيا هو فى الواقع مفهوم لمواجهة الثابت والمتغير ، وهذه ملاحظة طيبة .

ـ وبالنسبة للأخوة الذين يطالبون بشدة بالحسم فى قضية الشورى وبالحسم فى الوصول إلى نتائج محددة فى قضية الاقتصاد الإسلامى ، أرجو أن يفرقوا ، وهم أهل علم ، بين قضيتين أساسيتين هما منهج الفكر وقضايا الفكر ، فلا شك أن قضية الشورى وقضية الحكم وقضية الاقتصاد الإسلامى هى قضايا الفكر ، وعدم الحسم فى أمر ليس قراراً يصدر من أحد ، إنما هو قناعة الأمة ولا يمكن الوصول إلى الحسم فى هذه القضايا إلا عندما يتضح منهج التفكير ويصبح الخط واضحاً حتى يمكن النظر فى هذه الأمور دون عودة على بدء مستمر لأن المنطلقات والمنهج غير واضحين . فالسبب فى عدم القدرة على البت فى هذه الأمور ـ فى رأيى ـ هو عدم وضوح المنهج ، وبالتالى فإننا نبحث الأمر ونصل فيه إلى نتيجة ثم نعيد البحث فيه من جديد ، ومن جديد ، إلى ما لا نهاية . وإذا أردنا أن نحسم فى هذا فأرجو أن نصبر وأن نتعامل مع جذور المشكلة وهى قضية مناهج الفكر .

ـ فى قضية المرأة والمساواة بالرجل : فإننى أعتقد أن المساواة لا تعنى المماثلة ولا نستطيع أن نقول إن المساواة بين المرأة والرجل تعنى المماثلة ، ولكن المساواة تعطى حق الشيء بما يتعلق به ، وتؤدى إلى العدالة ، حيث إن التساوى بين الاثنين كل فى ظرفه ، يحقق العدل فى النهاية ، ويجب ضبط هذا المفهوم وتحديده لأنه كثيراً ما يفهم بمعنى المماثلة .

الدكتور / طه جابر :

هناك قضايا أصولية كثيرة أثيرت وهى داخلة فى اختصاصى ولكن على سبيل التوضيح أقول :
موضوع لا اجتهاد مع النص كنت أود أن يدور النقاش كله حول أفكار الورقة لا حول أمثالها ولا حول ما استعرضته لأن المثل مهما كان يبقى فى النهاية جزئية يمكن مناقشتها والوصول فيها إلى حل أما الأفكار الرئيسية فهى ذات العلاقة بالمنهج وهى التى اجتمعنا لمناقشتها .

ـ قول لا اجتهاد مع النص له تتمة ، ففقهاؤنا وأصوليونا حينما كانوا يضعون هذه العناوين أو هذه القواعد كانوا يضعونها على سبيل العنوان ولكل عنوان ما يشرحه ، فهم يقولون لا اجتهاد مع النص فيما دل عليه على سبيل القطع أو الظهور . فإذا دل النص على سبيل القطع على مفهوم ـ والقطع يعنى اليقين الذى لا يخالجه أى شك ـ فهنا لا يسمح باجتهاد فيه يؤدى إلى حكم مغاير للحكم المقطوع به والذى دل عليه النص أو إلى حكم يكون النص ظاهر الدلالة عليه .

ـ بالنسبة للأصول فإن الأصول هي كل شيء يبنى عليه ، من حيث المفهوم اللغوى . أما أصول الفقه بمعناها الاصطلاحى فهى أدلة الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد ، فأصول الفقه هو منهج البحث فى هذا .

ـ قضية الجزية : فأنا بالنسبة لى أفهم منها أن ملحظ سيدنا عمر رضى الله عنه فى هذا الأمر كان ملحظ المقاصد وليس الأشكال ، فهو حينما وافق على أن يغير اسم الجزية مقابل الظرف إنما هو لاحظ القصد من الجزية ، فهو يدفع وأصبح يسهم فى تقديم ما عليه للدولة . وبذلك تحقق المقصد وتحققت الغاية . ومن هنا فإن تغيير الاصطلاح لا يغير حقيقة شرعية ولا يغير مفهوماً منهجياً أو نحو ذلك ، إذن ما المانع فى أن نقبل هذا فى إطار تصور سيدنا عمر .

ـ فى أصول الفقه أو أدلة الفقه : هناك الأدلة المتفق عليها والأدلة المختلف فيها ، والأدلة المتفق عليها معروفة إنها الكتاب والسنة ، وكل ما بقى من الأدلة بعد ذلك أدلة مختلف فيها ، فالقياس خالف فيه قوم والإجماع خالف فيه آخرون وهناك ثلاثة عشر أو أربعة عشر أو تزيد عن هذا هى عبارة عن أدلة مختلف فيها فالاجتهاد فى قبول هذا الدليل أو رفضه من أصول الفقه ، اجتهاد واقع فى تاريخ المسلمين واجتهاد طبيعى ، بدليل أننا نسمى هذه الأدلة ونعنون لها فى كتب الأصول بعنوان « الأدلة المختلف فيها » بمعنى أنه لم يتفق المسلمون على أنها أدلة وعلى أنها جزء من المنهج المتبع فى الوصول للأحكام الفقهية وهى أدلة كثيرة معروضة فى هذا الأمر .

ـ الدعوة الواضحة إلى الاهتمام بالأمور العملية والاهتمام بحسم القضايا : هى اتجاه طيب سليم لا غبار عليه ، ولكن الحقيقة أن مسألة المنهج وما تثيره والشلل الذى أوصلت العقل المسلم إليه تقف وراء هذا العجز الذى نعيبه ونلحظه ، فالإنسان المسلم بحكم اضطراب فكره وبحكم اضطراب سلم الأولويات لديه ، وبحكم الغبش الموجود فى منهجه والذى نجم عنه غبش فى كثير من القضايا المنهاجية التى جاء بها الكتاب والسنة ، هذا الغبش فى الفهم الذى جاء بعد الصدر الأول وراء كثير من مظاهر عجز الإنسان المسلم وعدم قدرته على تحقيق أى جهد حضارى فى عصور سابقة وفى عصرنا هذا الذى نعيش فيه . فاضطراب العقل المسلم مثلاً فى مفهوم السببية وطريقة فهمه لها واضطرابه بين القدر بمفهوم الجبر والقدر بمفهومه الذى جاء به الكتاب والسنة واضطرابه بين التوكل والتواكل وبين فعل الأسباب وتأثيرها قد عمق عجزه ، وقد أوضح الأخ الدكتور/ عمارة هذا المعنى ببساطة شديدة تتناسب مع طريقة الصدر الأول فى الفهم لهذا الموضوع ، والتى كانوا يعبرون عنها ببساطة شديدة أيضاً . فحينما يخوض إنسان فى مفهوم القدر يقولون إن فلانا ضيع ما وُلّى وتولى ما كُفِىَ بمعنى أنه قد ضيع الناحية العملية وذهب يبحث فى

متاهات فكرية حسمها الغيب وحسمها الوحى وحسمها الكتاب والسنة وأعطاه منهجاً واضحاً فيها . وهذا التقليد الذى أخرجناه من مفهومه الفكرى الأصولى المحدد البسيط وقلنا إن الإنسان الذى لا يتقن النظر ولا يجيده ، وليس لديه منهاج نظر واضح فى الكتاب والسنة له أن يسأل وأن يستفسر وأن يستفهم من العلماء من أهل الذكر ليتوصل إلى الأحكام التى يريدها . وحينما تحول المسلم وحولته العقلية المأزومة إلى نوع من المتابعة . وحينما استقال العقل المسلم من جميع مهامه واقتصر على متابعة الغير ، أىّ غير كان ،أحياناً يكون الغير سلطاناً ، وأحياناً يكون الغير مجتهداً ، وأحياناً يكون الغير غربياً غازياً ، أو أى شيء آخر ، كانت النتيجة أن أصبح المسلمون يحملون كما يقول بعض الأدباء عقلية عوام وطبيعة قطيع ، أو نفسية عبيد وهذا ما نشكوا منه ونلحظه . وبدون أن يصحح هذا المنهج فمن العسير جداً أن نستطيع شق طريق نحو بناء حضارة ، أو إقامة عمران ، أو إيجاد مدنية لدى إنسان هوائى . فأنت حينما تأتى لتحريك هذا الجمهور بدون منهج لاستثار عواطفه نحو الإسلام أو إيمانه بالكتاب والسنة ، فإنه سيأتى إنسان آخر يحركه بالاتجاه الثانى وهذا هو ما يحدث لعدم وجود المنهج الواضح الذى يؤمن به ويتغياه ويميز فيه بين الأمور ، فعملية التوقف أو عدم تحقيق متطلبات الحضارة ذات صلة وثيقة جداً بتصحيح قضايا المنهج . ونحن نريد لهذه القضايا أن تخرج من إطار الجدل الكلامى الذى ظلت العقلية الإسلامية تتخبط فيه منذ القرن الثانى الهجرى ولا تزال تتخبط فيه حتى اليوم ، فمنذ القرن الثانى والناس يتحدثون فى قضايا الإمامة والقدر ، والجبر والاختيار وغير ذلك من أمور الكلام لكن هذه الأمور حينما تعرض ببساطة كالبساطة التى وصفها بها الأخ الدكتور/ عمارة فى مفهوم الصدر الأول لمثل هذه القضايا وتصبح جزءاً من ثقافة الأمة فى عصرنا هذا وجزءاً من تربيتها ، فإننا حينذاك نخرج من دائرة الجدل الكلامى الذى لا ينتهى حول مسألة البيضة أم الدجاجة ، وهل الله سبحانه وتعالى يخلق النتيجة عند السبب أو قبله ، وهل الأسباب مؤثرة أو هى مقتضية ؟ وهل هى فاعلة بنفسها أو فاعلة بغيرها ؟ فهذا الجدال غريب عنا وغريب عن العقلية المسلمة .

حيث إنه جدل قوم ضيعوا ما وُلُوا وتولوا ما كُفُوا . والمطلوب الآن أن نعرض المنهج الإسلامى بوضوحه وببساطته وأن نعمل على إشاعته وتربية الناس عليه من أجل أن نصل إلى ما نريد . والمنهج فى سائر الأمور كما تفضل الدكتور/ سيد دسوقى وبعض الأخوة الآخرين ، منهج قضايا كلية أساسية تصحح مسيرة الفكر وتصحح مسيرة التعامل مع الأشياء أما القضايا الفرعية الجزئية فهى قضايا موضع نظر وأخذ ورد ، يستطيع الفقيه أن يفهمها ويستطيع المجتهد أن يتعامل معها . وأكتفى بهذا القدر الذى هو مجرد تنفيس كربة أبىَ ياسر ليس إلا ـ وإن شاء الله لن أكررها مرة أخرى وأجلس مجلس المتفرج . وأترك الحديث للدكتور/ عمارة .

د . محمد عمارة :

بسم الله الرحمن الرحيم . لقد أعددت نفسى لأن أسمع ولا أتكلم وقد تكلمت فى البداية مضطراً لأن عدداً كبيراً من الأخوة لم يقرأ الورقة . رغم أننى أعددت نفسى لأن أسمع فقط وأن أدون الملاحظات لأستفيد بكل الملاحظات القيمة ومن ثم فلا تطلبوا منى أن أتناول كل الملاحظات التى قيلت . ولكن لى ملاحظة عامة على أغلب أو كثير من الملاحظات التى قيلت ، وهى أنها ليست ملاحظات نابعة من قراءة الورقة بدقة وأصحاب هذه الملاحظات لهم العذر لأن الورقة لم تقرأ بالنسبة لهم كما أن أغلب هذه الملاحظات مخاوف ، وليست ملاحظات ، فهى ليست بنتاً لقراءة دقيقة للورقة . وسأدلل ببعض الأمثلة على أن أغلب هذه الأمور عبارة عن مخاوف فمثلا فى حكومة الفقهاء فأنا أستخدم هذا الاصطلاح وفى ذهنى كما قال الأخ الدكتور/ عبد الحميد أبو سليمان أنه من البديهى أن عُمرَ كان فقيهاً ، وأن الصحابة والكثير من الحكام كانوا على دراية بالعلم . ونحن نعلم أن من شروط الإمام فى علم السياسة الإسلامى أن يكون مجتهداً ولكن مصطلح « حكومة الفقهاء » يعنى احتكار فئة من الناس للسلطة التنفيذية وهذا هو الذى نتحفظ عليه ، فالحاكم فى المصطلح الإسلامى هو المنفذ للشريعة ، وعمر رغم أنه كان فقيهاً وكان مجتهداً لم يحتكر فى قضية الصراع حول الأرض المفتوحة فقد قال للجنة التحكيم التى جمعها من الأوس والخزرج : « هذا رأيى ولا ألزمكم به ، وأنا فى هذا الأمر كأحدكم » أى أنه أحد المجتهدين ولكنه لا يحتكر كما هو معروف بالنسبة للحكومة الدينية أو حكومة الفقهاء فى ولاية الفقيه عند إخواننا الشيعة .

ـ أما موضوع القومية الوطنية فإن الورقة عندما تُقرأ لا يكون هناك مجال لهذه المخاوف لأننى قلت أن الانتماء الأول والأساس للمسلم هو الانتماء الإسلامى وتحدثت وقلت إن هذا هو معنى قول « إن الرسول أولى بالمسلمين من أنفسهم » فالانتماء الإسلامى هو الانتماء الأساسى ، وعندما تكون دوائر الانتماء ليست إيديولوجيات وليست فكريات وليست مذاهب فلا خطر من أن يكون الولاء ، والمحبة والاهتمام والجهاد فى سبيل هذه الدوائر . ولا خوف من أن يكون ذلك نقيضاً لدائرة الانتماء الأساسى وهى دائرة الانتماء الإسلامى وأنا أفهم بالنطرة أننى أحن ولى ولاء وانتماء ، وأمنح أغلب جهدى المحدود للمكان الذى أنا فيه ، فالصدقات ، والزكاة لا تخرج من بلد لأخرى إلا إذا كان هناك اكتفاء كما أن الجهاد فرض عين على أهل البلد وكفاية على من بعدهم ، وهنا يظهر الانتماء للموقع كإقليم أو للوطن بالمعنى الذى نتحدث عنه أو للقومية كمعبر للدائرة الإسلامية . وإذا فهمنا هذه الدوائر بهذا الفهم فليس هناك خطر على المقولة التى أهتم بها وأؤكد عليها وهى أن المحيط الإسلامى أو الوطن الإسلامى أو الجماعة الإسلامية أو الرابطة

الحضارية الإسلامية هى الانتماء الأول بالنسبة للمسلم ، وأى تناقض معها لابد وأن ينتفى ويزول . نحن نريد أن نحل بالفطرة هذه الإشكاليات التى تُفرض علينا الآن والتى تمزق العقل المسلم بين إسلامية لا علاقة لها بأى شىء آخر ، وهذا ليس واقعياً وليس حقيقياً ، وبين كلام عن القومية بمفهومها الغربى . ولى كتابات حول مفهوم الأمة . فمفهوم الأمة فى الحضارة الإسلامية يختلف تماماً عن مفهوم الأمة فى الحضارة الغربية . فالأمم والقوميات فى الحضارة الغربية هى انسلاخات تجزيئية عن كيان عام ، أما الأمة فى المصطلح الإسلامى فهى أمة دائمة التحقق ودائمة الاستيعاب ، أمة منفتحة تستوعب كل من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فهناك اختلاف تام بين هذه المفاهيم . ولكن آفتنا أننا ننظر إلى هذه المصطلحات كأوعية ملئت بالمضامين الغربية مع أن « القوم » كمصطلح يرد فى القرآن بمفهوم مختلف عن مفهوم القومية فى الغرب ، فالمفهوم القرآنى للأمة مختلف عن مفهوم الأمة ككيان تجزيئى يقوم على العناصر وعلى العرق وعلى الدم وعلى العصبية . وهناك مفهوم العروبة الجاهلى بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « دعوها فإنها منتنة » وهناك مفهوم العروبة الثقافى الحضارى باعتبار العروبة لسان الإسلام ، وباعتبار أن العرب بالمعنى الثقافى والحضارى لهم الدور الريادى فى الرسالة الإسلامية « من تكلم العربية فهو عربى » إذن لدينا مفهوم للعروبة نرفضه ، ولدينا مفهوم للعروبة نتبناه لأنه بذرة إسلامية وثمرة إسلامية . فأمتنا ثمرة إسلامية وإنجاز إسلامى ، وقوميتنا إنجاز إسلامى ووحدتنا إنجاز إسلامى ، ودولتنا إنجاز إسلامى . إذن فأنا أضع فى هذه الأوعية المضامين الإسلامية ولا أضع فيها المضامين الغربية وبالتالى لا خطر من المخاوف التى دفعت بعض الأخوة لإبداء بعض الملاحظات عليها .

ــ فى موضوع الشمولية : أنا عندما أتحدث عن الدولة الإسلامية باعتبارها دولة شاملة فإننى لا أعنى الشمول الفاشستى أو الماركسى الذى يخشى منه طغيان الأمة على المجتمع وعلى مبادرات المؤسسات الإجتماعية وإنما أقصد أن الدولة فى الإسلام ليست محايدة كما فى المفهوم الغربى ، فَلِولِىّ الأمر أن يتدخل ويعيد التوازن إذا اختل التوازن ، وللسلطة الإسلامية مدخل فى كثير من الأمور التى لا يهتم بها فى التجربة اللبرالية وفى الفلسفة اللبرالية بالنسبة للدولة .

ــ فى موضوع القدر أنا لم أتحدث عن موضوع القدر بشكل كامل ، وإنما ضربت مثلاً فى موضوع الاختيار على أن الاختيار ليس حراً ، لأن هناك قدراً يحد من هذا الاختيار وبالتالى لم يكن مطلوباً أن أخوض كثيراً فى هذه القضية .

ــ فى موضوع المرأة والعدالة والمساواة ، فقد كفانى الأخ/ عبد الحميد أبو سليمان التعليق فى

هذا الموضوع لأننى ركزت على رفض موضوع الندية بمعنى المماثلة وقلت إن المرأة السوية لا يسعدها أن تكون رجلاً ، وأن الرجل السوى لا يسعده أن يكون أنثى ، ولكن هناك تكامل بين شقين متكاملين ومتساويين وهذه هى العدالة ، وليس هناك اختلاف بين استخدام مصطلح العدالة ومصطلح المساواة فى هذه القضية ، لأن المساواة ليست مساواة المماثلة والأنداد ، وقد أكدت على ذلك .

ـ فى موضوع المنهج الإنسانى لم أكن أقصد القول بأنه يتنافى مع كونه منهجاً ربانياً . فأنا أتحدث على أنه منهج إنسانى ، **أى إنه** منهج للإنسان يعالج نظرة لعلوم إنسانية تتميز بتميز الحضارات وكان استخدامى لمصطلح إنسانى يعنى أن مناهج العلوم الطبيعية لا تختلف من حضارة إلى أخرى وقد تختلف تطبيقاتها أو خلفيات العلماء ولكن فى المناهج فى العلوم الإنسانية تلك هى معركتنا ضد التغريب فنحن نقول **إن فى العلوم الإنسانية** ، فى السياسة ، والاقتصاد ، والاجتماع هناك تمايز بين الحضارة الإسلامية وغيرها من الحضارات ، إذن عندما أتحدث عن منهج إنسانى لهذه العلوم الإنسانية التى موضوعها نفس إنسانية تتميز بتميز عقيدتها وشريعتها وموروثها فإن المنهج الإنسانى يصبح منهج إنسانى مسلم يلتزم بالوحى وبالكتاب والسنة فهو منهج ربانى إنسانى فى ذات الوقت وليس هناك تخوف من هذه القضية .

ـ فى قضية الطبقة تحدثت عن علاقة الفرد بالطبقة وبالأمة وأردت أن أقول إن لحضارتنا فى رؤية المال والثروة والملكية **منهجاً متميزاً** ، وفى موضوع النظر إلى طبقات ليس فى الأمر تكريساً للمظالم الطبقية وللظلم الاجتماعى وليس حلماً بمجتمع لا طبقى ، وإنما هناك طبقات ، لكن العلاقة بين هذه الطبقات لابد أن تقف عند لحظة التوازن الوسطية التى هى العدل لأن الرسول يقول « الوسط العدل » « جعلناكم أمة وسطاً » فالناس يولدون سواسية كأسنان المشط ويأتى التفاضل بعد ذلك « ولا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى » وهذا هو معيار التفاضل . إذن هناك تفاضل وهناك تفاوت وهناك طبقات بالمعنى الاجتماعى ، لكن العلاقة بين هذه الطبقات لابد أن تقف عند لحظة العدل أى التوازن التى هى الوسطية وإذا اختل التوازن هنا يأتى الدفع وهنا يأتى الصراع ، والصراع يكون صراعاً خاطئاً إذا حلم قطب بنفى القطب الآخر وإذا كانت طبقة تحلم بنفى الطبقات الأخرى ، ولكن إذا كان الهدف هو إلغاء الخلل والظلم الاجتماعى والعودة بالعلاقة بين الطبقات إلى لحظة التوازن ولحظة العدل ففى تقديرى أنه مفهوم للطبقات وللعلاقة بين الطبقات يميز المنهج الإسلامى عن المناهج الأخرى .

ـ قضية هل هذا منهج أم هذا تصور فأنا أخشى أن يكون تعريف المنهج فى الحضارة الغربية هو

الذى يقف وراء هذا التساؤل ، فأنا أفهم أن المنهج والمناهج والشريعة هو السبيل والطريق الذى يسلكه الإنسان فى حياته ملتزماً بأصول فكرية معينة فيقدم إجابات على تساؤلات معينة تتعلق بمبدأه وبتاريخه وبمصيره وبنظرته للذات وبنظرته للغير وبتعامله مع الآخرين وبمصيره فيما بعد ذلك . وأفهم أن هذا المنهج هو الذى يجيب على تساؤلات الإنسان ، وهذا هو الذى قادنى إلى اختيار هذه المعالم التى حددتها . فالمنهج طريق حياة ملتزم بفكر وليس معزولاً عن فكر .

ـــ فى قضية الدين والدنيا فقد كفانى بعض الإخوة التعليق عليها لأننى ركزت على الدين والدولة أكثر مما تحدثت عن الدين والدنيا فيما يتعلق بالمتقابلات . فالفقرة معقودة للعلاقة بين الدين والدولة وليس العلاقة بين الدين والدنيا .

ـــ أما القضيـة التى كانت قاسماً مشتركاً أعظم فى الملاحظات فهى قضية النص والاجتهاد ، وأنا أضع ملاحظات أخى الكريم الدكتور القرضاوى فى باب المخاوف وأحكى لكم واقعة تدل على أن هذه حقيقة الوضع وليس هناك إختلاف حقيقى بينى وبينه . فقد زرت « قطر » منذ عدة سنوات وأهديت إليه بعض الكتب منها كتاب الإسلام والمستقبل وفيه دراسة على النص والاجتهاد ، وأهدانى عدداً من كتبه منها كتاب « الاجتهاد » ، وأنا فى الفندق تصفحت وقرأت بعض الصفحات ، وبعد يومين التقينا وقال لى إننى قرأت كتابك ومتفق معك فى كل ما فيه إلا فى قضية « الاجتهاد مع النص » ، فقلت له إن ما قلته حول هذه القضية قلته أنت فى كتابك عن الاجتهاد ، فإنك قلت إنه إذا كان هناك نص قام عليه إجماع لكنه تعلق بعلة أو بعادة تغيرت أو بعرف تبدل ، يعاد النظر ونجتهد مرة أخرى . فقال لى نحن متفقون ولكننى أخشى أن يتوسع بعض الناس فى هذه القضية . ومن هنا أرى أن الأمر مجرد مخاوف وليس هناك اختلاف حقيقى وإذا فكرنا فى القضية بهذه المخاوف فلن نتقدم . ونفس الشىء لقضية السنة التشريعية والسنة الغير تشريعية وأنا لا أعتقد أن ما قيل كلام مضبوط لأن ما نقلته عن القرافى وعن ولى الله الدهلوى كلام بنصه من كتاب الأحكام فى التمييز ما بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى والإمام ، وكتاب حجة الله البالغة وهى كتب موجودة بين أيدينا وأنا أرجو لمن لم يقرأ هذه الورقة أن يقرأ هذه الأشياء ، ويرجع إلى القرافى ويرجع إلى الدهلوى ولا أعتقد أن هناك تحريفاً أواستخداماً للنص فى غير موضعه . وبالدقة التى بلغتها طاقتى قلت إن الاجتهاد مع النص لايعنى تجاوز النص إنما هو اجتهاد فى توافر شروط إعمال حكم النص وإنه ليس إعداماً أبدياً للحكم وإذا عادت شروط الإعمال فتوافرت مرة أخرى نعيد العمل مرة أخرى . وقد ألححت إلحاحاً شديداً على هذه القضية وقلت إن النصوص التى اجتهدنا معها تتلى ونتعبد بها و لم يقم بنسخها وتجاوزها إلا نفر من الباطنية الذين يشككون ويقولون

بتحريف القرآن . فقد حاولت قدر جهدى أن أضبط المصطلحات ، ليس بناءاً على مخاوف إنما هذه هى الأمانة وهذا هو الإقتناع بهذه القضية وأريد أن أقول للإخوة إن هذه الملاحظات بما فيها من مخاوف تساعدنى على أن أستكمل هذه الورقة وأن أغنيها وأن أطورها ، وسوف أكون أكثر سعادة إذا وصلتنى ملاحظات مكتوبة . فإن مثل هذه القضايا تحتاج إلى الجهود الجماعية ، فيا حبذا لو أن بعض الملاحظات تكون مكتوبة وخاصة أن بعض الأخوة لم يقرأوا هذه الورقة وذلك يساعد على إغناء عملنا وأن نتقدم للأمام .

لأننى كما قلت إن هذا العمل لابد أن يستكمل لنتابع ما حدث لهذه المعالم عبر مسيرتنا وكيف واجهت هذه التحديات . نريد أن نستعين بكل من لديه إعانة فى هذا السبيل وأشكركم ..

الدكتور / طه جابر :

شكراً جزيلاً وبارك الله فيك وجزاك الله كل خير .

ـــ فى قضية عبارة (الاجتهاد مع النص) التى تثير المخاوف أقترح استخدام عبارة الأصوليين وهى : « إيقاف العمل بالنص عند فقدان بعض شروطه » وهذا هو التعبير الاصطلاحى الذى يسيرون عليه . وكنت قد قلت فى بداية الحديث إن الدكتور / عمارة لديه ٢٧ مؤلفاً وقد تبين بحمد الله أن له ٤٥ مؤلفاً مع ١٠ من جهود التحقيق وهى كثيرة جداً ، ومن هذه المؤلفات الإسلام وفلسفة الحكم وغيرها وجهود التحقيق الخاصة بالأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وغيره . ففضله كبير وإن شاء الله كل هذه الملاحظات سيكون لها أثرها فى تطوير هذا البحث ونحن بانتظار البحث المطور الكامل وانتظار الحلقتين أو الأكثر التى تكتب بعد ذلك إن شاء الله .

ـــ وفرصة جيدة جداً أن شاركنا هذه الجلسة على غير سابق الدكتور / محمود سفر مدير جامعة الخليج ، والدكتور / محمد صقر مدير الجامعة الإسلامية فى غزة .

وشكراً لسائر الأخوة الذين ساهموا فى هذه الندوة المباركة . وجزاكم الله خيراً والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ..

* * *

تعقيب

الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي

البحث بلاشك يعبر عن أصالة فكرية ، وجهد مقدور ومعرفة بتاريخ العقل الإسلامي وتياراته المختلفة – وللباحث اختصاص به ، وأكثرُ من مؤلَّف فيه – وقدرةٌ على الغوص والسباحة فى لججه .

ونظراً لأنى أكتب هذه النقاط على عجل ، أرانى مضطراً إلى ترك التنويه بالجوانب الإيجابية فى الدراسة ، والاكتفاء بما يمكن أن يسمى (سلبيات) أو ثغرات : لأنها التى يهمنا الآن التنبيه عليها ، مادام البحث مطروحاً للنقاش .

وسأذكر هنا أهم الملاحظات : –

١ – لم يظهر بوضوح من خلال الدراسة ، مصدرية القرآن الكريم والسنة النبوية للمنهج المنشود ، ولم ينص الأخ الباحث على ذلك صراحة . مع إن كل منهج لا يعتمد القرآن والسنة أساساً له لا يعتبر منهجاً إسلامياً ، ولا يحمل إلزاما للمسلمين : فالكتاب والسنة هما المصدران المعصومان الموجِّهان للمسلم فى حياته كلها : تشريعاً وتفكيراً وسلوكاً .

كل ما نص عليه الباحث هو اعتبار فترة الخلافة الراشدة فى زمن عمر الفاروق وحدها ، لأسباب ومبررات ذكرها (ص ١٥ من البحث) .

ولكن الفترة العمرية فترة تطبيق بشرى للإسلام ، يمكن أن يؤخذ منها ويترك ، وإن كان لها ميزة خاصة ، فهى ما جاء به الحديث النبوى من اعتبار سنة الراشدين المهديين ملحقة بسنة النبى الكريم . وهو ما رواه العرباض بن سارية عنه ، صلى الله عليه وسلم : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ » .

وربما كان اهتمام الباحث بالجانب التاريخى وتعمقه فيه ، أكثر من اهتمامه بالجانب الشرعى ومصادره – له أثره فى توجهه هذا .

ونتيجة لهذا ، رأينا الباحث يتحدث عن محاور المنهج ، كما يتصوره ويصوره ، فيقول : إنها محاور (منهج إنسانى) يحكم شئون إنسان مخلوق لخالق واحد .. إلخ

وكنت أحسبه يقول : محاور (منهج ربانى) إلخ ؛ فالمنهج – كما فسره الدكتور نفسه – يعنى الإطار الحاكم والجامع والرابط والمنظم للمعالم التى تحدد مكان ومكانة الإنسان فى هذا الكون ،

ورسالته فى هذا الوجود ، وعلاقته بالأغيار ، ومصيره بعد هذه الحياة الدنيا ....

وهذا التحديد إلهى لا بشرى . أما مهمة الإنسان هنا فهى حسن الفهم والتلقى ، وحسن الرعاية والتطبيق .

وحدانية المعبود مع وحدانية الخالق :

٢ – ركز الباحث على (وحدانية الخالق)(ص ١٧من البحث) وهى حقيقة أساسية لاشك فيها ، ويترتب عليها مايسميه ابن تيمية وغيره : توحيد الربوبية . وهو التوحيد العلمى الاعتقادى الخبرى ، وهو الذى تدل عليه سورة الإخلاص « قل هو الله أحد ... » .

ولكن يجب أن يضاف إلى ذلك (وحدانية المعبود) التى تثمر (توحيد ألوهية) أو توحيد العبادة ، فإن مشركى العرب كانوا يقرون بوحدانية الخالق ، كما تدل على ذلك آيات وفيرة من القرآن الكريم ﴿ **ولئن سألتهم : من خلق السموات والأرض ؟ ليقولن : الله** ﴾ (الزمر : ٣٨) ، ﴿ **قل : من يرزقكم من السماء والأرض ؟ أم من يملك السمع والأبصار ؟ ومن يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ؟ ومن يدبر الأمر ؟ فسيقولون : الله ، فقل : أفلا تتقون ؟** ﴾ (يونس : ٣١) إلى غير ذلك من الآيات ...

ومع هذا حكم القرآن عليهم بالشرك والكفر ، لأنهم عبدوا مع الله آلهة أخرى ، ليقربوهم إلى الله زلفى ، أو ليشفعوا لهم عند الله ... إلخ

ولهذا كان لابد فى المنهج الإسلامى من التركيز على وحدانية المعبود ، وبعبارة أخرى : على توحيد العبادة ، وهو التوحيد الطلبى العملى ، الذى دلت عليه سورة : ﴿ **قل : يأيها الكافرون لا أعبد ماتعبدون ...** ﴾ .

وهو التوحيد الذى بعث جميع الرسل للدعوة إليه ، كما قال ، تعالى : ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون** ﴾ (الأنبياء : ٢٥) .

ولا غرو أن كان النداء الأول لرسل الله ، كما صرح بذلك القرآن ﴿ **ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره** ﴾ .

بين النفى والإثبات :

٣ – بدا من كلام الأخ الدكتور عمارة تحت عنوان (وحدانية الخالق) أنه يؤكد فى تصوره للذات الإلهية على (النفى) لا على (الإثبات) أى على نفي المشابهة والمماثلة والتشبيه ، بوصف ذلك سبيلاً للاقتراب من التصور الأدق لوحدانية الخالق ، المنزه عن مشابهة المحدثات كل المحدثات .

وهذا صحيح ولا شك ، وهو جزء أصيل من التصور الإسلامي للألوهية ، متميز عن

التحريف والتخريف الذى سقطت فيه اليهودية والنصرانية وغيرهما من الأديان والفلسفات . وهو مايلحظه أى قارىء سريع للعهد القديم ، وحديثه عن الرب الذى يجهل ويغار ويحسد ويندم ، ويخاف ، ويصارع ويصرع ... إلخ

ولكن مجرد نفي المشابهة والمماثلة والوالدية والولدية ونحوها عن الله الواحد ، لايعطى وحده تمام التصور الإسلامي للألوهية ، كما وضحها القرآن السنة .

وأخشى أن يكون ذلك من نضح الفكر الفلسفى اليونانى الذى تأثر به الفلاسفة وبعض المتكلمين من المسلمين ، مثل المعتزلة .

فالتوحيد عندهم يقوم على (السلوب) أكثر من قيامه على (الإيجاب) وعلى (النفى) أكثر من قيامه على (الإثبات) ، وإن شئت قلت : يقوم على (النفى المفصل) وعلى (الإثبات المجمل) .

والمنهج القرآنى يقوم على عكس ذلك : أى على (الإثبات المفصل) و (النفى المجمل) . كما تدل على ذلك آية الكرسى ، وسائر الآيات التى اشتملت على أسمائه تعالى وصفاته وأفعاله ، وهى مثبوتة فى القرآن كله . حتى ذكر العلامة ابن الوزير : أن أسماء الله ، تعالى ، فى القرآن الكريم تزيد على المائتين ، وليست محصورة فى تسعة وتسعين ، كما هو مشهور .

ولكن هذا الإثبات المفصل لأسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله يكمله ـ ولابد ـ نفى مجمل ، فى مثل قوله ، تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ ﴿ لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ﴾ .

وهذا ما مضى عليه سلف الأمة وخير أجيالها : أن يصفوا الله ، جل جلاله ، بما وصف به نفسه فى كتابه وعلى لسان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من غير تكييف ولا تمثيل ، ولا تحريف ولا تعطيل .

وبهذا تأكد أن إثبات ما أثبته الله ، تعالى ، لنفسه ، مقيد يقيناً بنفى أى كيفية أو مشابهة للمخلوقات والمحدثات جميعها . فكما إن ذاته ، تعالى ، مخالفة لجميع ذوات من عداه ، فصفاته سبحانه ، كذلك مخالفة لجميع صفات من عداه : « ليس كمثله شىء » .

ولا يخفى أن هذه القضية ـ قضية التوحيد والأسماء والصفات ـ مما اختلف فيه المعتزلة وأهل السنة ، واختلف فيها أهل السنة أنفسهم ما بين سلف وخلف ، وأفاضت فى ذلك كتب علم الكلام المعبرة عن كل فريق .. بالإضافة إلى فرق أخرى بالغت فى الإثبات إلى حد التجسيم والتشبيه الذى أنكره المسلمون على الأمم من قبلهم .

والدارس المتعمق المنصف هنا يجد أن أهل السنة ـ كما يعبر عن مذهبهم المحققون المعتدلون منهم ـ وسط فى الفرق كما إن المسلمين وسط فى الأمم والإسلام وسط فى الملل والديانات ، وأن المعتزلة بالغوا فى التجريد والتأويل ، حتى وصلوا ـ أو كادوا ـ إلى التعطيل ، وأن فرقاً أخرى بالغت فى الإثبات حتى وصلت ـ أو كادت ـ إلى التجسيد والتمثيل .

وقد أفاض الباحث الكريم فى قضية (التأويل) ونوّه به ، وعظم شأنه ونقل عن الغزالى ما

كتبه فى (فيصل التفرقة) حين اتهمه بعض الناس بالكفر وذكر فيه مراحل الوجود الخمس .

هذا مع إن الغزالى قال بتكفير الفلاسفة فى المسائل الثلاث الكبرى حول خلق العالم ، وعلم الله بالجزئيات ، والمعاد الجسمانى ، ولم يلتمس لهم عذراً بأنهم متأولون ! .

وفتحُ باب التأويل فى العقائد والغيبيات بلا ضرورة توجيه ـ فتحٌ لباب خطر ، يمكن أن يدخل منه الباطنية والملاحدة وأعداء الإسلام عقيدة وشريعة .

والذى أراه أسلم وأحكم هنا هو : ترجيح منهج السلف فى شئون الغيب ، وما ليس للعقل مدخل فيه ، وإليه يشير قوله ، تعالى : ﴿ **والراسخون فى العلم يقولون : آمنا به ، كل من عند ربنا** ﴾ (آل عمران : ٧) .

ولهذا الترجيح مبرراته وأدلته ، التى لايتسع لها المجال هنا ، وكنت أود من الباحث الكريم أن ينتفع فى هذا المقام بتراث المدرسة السلفية (مدرسة ابن تيمية وابن القيم خاصة) وهو تراث ضخم له قيمته الدينية والعلمية والفكرية ، وهو أقرب إلى تمثيل روح الإسلام من كل المدارس الأخرى فى الأسس لا فى التفصيلات .

ويكفى أن عمالقة مدرسة التأويل مثل الإمام أبى الحسن الأشعرى (ت : ٣٢٤ هـ) وإمام الحرمين الجوينى (ت : ٤٧٨ هـ) والفخر الرازى (ت : ٦٠٦ هـ) وغيرهم ، انتهو آخر الأمر إلى إيثار مذهب السلف . كما دلت على ذلك آثارهم .

كما أرى ألا نرفض التأويل بالكلية ، بل نأخذ به عند الاقتضاء ، إذا سلم من التكلف والاعتساف .

وكذلك لانؤثم من لجأ إلى التأويل من علماء الأمة ، مادام فى حدود المقبول من جهة اللغة ، السائغ من جهة الشرع .

وبهذا لانسارع إلى تكفير المتأولين مادام لتأويلهم وجه ما من القبول .

وعلى كل حال ، فإن قضية (التأويل) قضية كبيرة ، يتعرض لها المتكلمون والأصوليون والمفسرون ، وتحقيق القول فيها لا يتسع له هذا المقام .

معنى (لا اجتهاد مع النص) :

٤ - ندد الأخ د. عمارة بالذين قالوا : (لا اجتهاد مع النص) واعتبرهم من (عوام الفكر الإسلامى) . وكان عليه أن يرجع إلى المصادر ليعرف من هم الذين قالوا هذا القول ، ثم يعرف ما مرادهم به ؟ .

فالحق أن أصحاب هذه المقولة هم علماء الأصول ، وعلم الأصول مفخرة من مفاخر تراثنا الفكرى الإسلامى ، هو أولى أن يمثل الفلسفة الحقيقية للمسلمين ، أكثر من تمثيل فلسفة الفارابى وابن سينا وغيرهما ، كما نبه على ذلك شيخنا مصطفى عبد الرزاق .

وكلمة (النص) تطلق على أكثر من معنى ، فأحياناً ، يراد بها : الدليل الشرعي النقلي من القرآن أو السنة ، وكثيراً مايقال فى الأحكام : دل عليها النص والإجماع . وهذا كلام الفقهاء .

وأحياناً يراد بها معنى أخص من مجرد الدليل النقلي ، وهو (النص) عند الأصوليين ، وهو عند المتكلمين وجمهور الأصوليين (غير الحنفية) : اللفظ الذى ظهرت دلالة بنفسه على معناه ظهورا قويا ، بحيث لا يتحمل التأويل ، ولا يقبل النسخ .

ومعنى هذا أن دلالته قطعية غير محتملة للتأويل ، وبهذا لم يعد قابلاً للاجتهاد .

على أننا لو أخذنا مفهوم النص على معنى أنه الواضح الدلالة بلفظه وصيغته على المعنى ، كما هو رأى الحنيفة ، فإن نفي الاجتهاد هنا منصب على (الاجتهاد معه) ، لا (الاجتهاد فيه) أى إن الممنوع هو الاجتهاد فى مقابلة النص ومعارضته ، لا الاجتهاد فى فهمه والاستنباط منه ، وفى شرح (المادة ١٤) من (مجلة الأحكام) الشهيرة ، وهى التى تقول : (لامساغ للاجتهاد فى مورد النص) ضرب الشارح بعض الأمثلة التى تبين المراد ، قال : قد نص الحديث الشريف على أن « البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر » فبعد وجود هذا النص الصريح لايجوز لأحد المجتهدين أن يجتهد بخلافه ، ويقول بحكم يناقضه .. كما إنه لا يجوز للمجتهد أن يجتهد فى (هل البيع حلال أم حرام ؟) بعد ورود النص الصريح على ذلك فى القرآن الكريم ، وهو قوله : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ اخ

فمن المعلوم لدارس الأصول أن أنواع الاجتهاد ثلاثة :ـ

١ - اجتهاد بيانى ، وهو الذى يقوم على دراسة النصوص وفقهها ، واستخراج الأحكام منها . وهذا اجتهاد مجمع عليه ، بين جميع المذاهب والمدارس الفقهية ، حتى الظاهرية يقولون به ، بل لا يقولون إلا به .

٢ - اجتهاد قياس ، وهو إلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لعلة جامعة بينهما . وبه يقول جمهور الأمة (وخالف فى ذلك الظاهرية وبعض الشيعة والمعتزلة) .

٣ - اجتهاد استصلاحى ، وهو الذى يقوم على رعاية المصالح ، ودرء المفاسد ، وملاحظة مقاصد الشريعة وقواعدها ، وذلك فيما ليس فيه نصوص جزئية خاصة . وينسب ذلك إلى المالكية ، ولكن أثبت التحقيق والاستقراء أن المذاهب الأربعة تقول به . بشروطه وقيوده .

والذى يهمنا هنا هو أن الاجتهاد فى بيان النص وفهمه فى محل الإجماع ، حتى من منكرى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة .

الاجتهاد فى النصوص القطعية :

٥ - وقع الباحث فيما وقع فيه كثيرون فى عصرنا من سوء فهم لقضية (النصوص القطعية فى ثبوتها ودلالتها) واعتبرها قابلة للاجتهاد وإعادة قراءتها وتفسيرها من جديد ، وإمكان تجميدها أو تعطيلها إذا ظهرت لنا مصلحة فى ذلك .

وهذا هو الباب الذى يدخل منه أعداء الشريعة الإسلامية ليدعوا إلى تعطيلها بدعوى (المصلحة) فى هذا العصر ، ولا غرو أن نادوا بتجميد الحدود ، وإباحة الربا ، والخمر والميسر ، وعدم توريث الابن الذكر مثل حظ الأنثيين ، وغيرهما من (الأحكام القطعية) فى الإسلام .

هذا ماذكره د. نور فرحات ، ود. محمد خلف الله ، وحسين أحمد أمين ، وأمثالهم .

والأخ د. محمد عمارة ليس من خصوم الشريعة ، ولكن كلامه هنا ينتهى إلى ما انتهى إليه هؤلاء ، فهو يتكلم بمثل منطقهم ، ويحتج بمثل أدلتهم ، ويجعل الأدلة القطعية قابلة للأخذ والرد ، والجذب والشد ، ومثل هذا يعطيهم أمضى سلاح .

فى الحق أن أخطر ما جاء فى بحث د. عمارة هو ما تعلق بالاجتهاد فى (النصوص القطعية الثبوت والدلالة) مع إجماع الأصوليين فى كل المذاهب على أن مجال الاجتهاد هو : ما ليس فيه دليل قطعى من المسائل والأحكام ، وأن محل الاجتهاد هو الظنيات فقط ، ولهذا لا يقبلون الاجتهاد إلا إذا (صدر من أهله فى محله) ويقصدون بـ (الأهل) من استجمع شروط الاجتهاد وبـ (المحل) ماكان ظنيا .

وهذا من حكمة الله ، تعالى ، ورحمته لهذه الأمة ، فالأحكام القطعية هى التى تمثل (الثوابت) التى لا تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال ، والتى تجسد الوحدة الفكرية والشعورية والعملية للأمة المسلمة .

ولكن باحثنا يقول : إن وجود النص القطعى الدلالة والثبوت ، لا يغنى عن الاجتهاد ! (ص ٦٦ من البحث) .

وهو يحصر منع الاجتهاد فيما سماه (الثوابت الدينية) من عقيدة وشريعة ... فى علوم الغيب ، وشعائر العبادات ، والأمور التعبدية التى استأثر الله ، تعالى ، بعلم حكمتها ، ومن ثوابت الواجبات والحقوق الدنيوية ، كمقاصد الشريعة وحدودها .

أما النصوص القطعية الدلالة والثبوت ، التى تعلقت بأمور دنيوية ، هى من المتغيرات المعللة بعلة غائية ، وهى تحقيق مصالح العباد فهى ـ أى أحكامها المستنبطة منها ـ تدور مع هذه العلة الغائية ـ المصلحة ـــ وجوداً وعدماً .

قال : ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص فى فكرنا الإسلامى على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التى ارتبطت بعلة تغيرت ، أو بعادة تبدلت ، حتى لو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص ، وتم عليها إجماع فى العصر الذى سبق تغير العلة ، وتبدل العادة (ص ٦٧) .

ولم يحدد الباحث المراد بالضبط من (الأمور الدنيوية) ماهى ؟

فالشريعة الإسلامية تتعلق أحكامها بشئون الأسرة من الزواج والطلاق والمواريث ونحوها ، وهى من الأمور الدنيوية .

وتتعلق بشئون المعاملات من البيوع والربا وغيرها ، وهى من الشئون الدنيوية . وبشئون المآكل والمشارب ويدخل فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ، والخمر وهى من الأمور الدنيوية .

وبشئون الجرائم والعقوبات من الحدود والقصاص وهى من الأمور الدنيوية .

وبشئون السياسة والحكم والعلاقات الدولية ، وهى من الأمور الدنيوية .

فهل تخضع الأحكام فى هذه المجالات كلها للاجتهاد والتغيير وإن كان فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة ؟ .

إن هذا القول مخالف لطبيعة هذه النصوص ، ولذا فهو قول متناقض ، ويرد آخره على أوله ، لأن معنى (قطعية الدلالة) فى النص : أنه لايحتمل تأويلاً ، فلا يقبل تفسيراً جديداً . وأن له معنى واحداً ، ووجهاً واحداً لا يتسع لغيره بحال ، وأن الإجماع اليقينى من الأمة منعقد على هذا المعنى .

وما ذكره الباحث من أن هذه النصوص أو الأحكام المستنبطة منها معللة بعلة غائية هى المصلحة ، فتدور معها وجوداً وعدماً . فهو مُسَلَّمٌ ، ولكننا نقول : إن المصلحة دائماً مع نص الشارع القطعى وحكمه . وهذا ما أثبته الاستقراء فى جميع القضايا التى يريد بعض الناس فيها تجميد حكم الشرع القطعى باسم المصلحة كالذين يريدون إيقاف الحدود أو تحريم الربا ، أو الخمر ، أو نحوها .

ويقول بعض الناس هنا : حيث توجد المصلحة فثم شرع الله ، وهذا صحيح فيما لانص فيه ، أو فيما فيه نص ظنى يحتمل أكثر من وجه . وأما فى غير ذلك فالصواب أن نقول : حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد .

وأما استشهاد الدكتور باتفاق أهل الاختصاص على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التى ارتبطت بعلة تغيرت ، أو بعادة تبدلت ، ولو كانت مستندة إلى نص .. فهذا مسلّم ، ولكنه ليس حجة لدعواه هنا .

فالأحكام المذكورة لا يمكن أن تستند إلى نص قطعى الثبوت والدلالة ، بل كل ماتستند إليه نصوص ظنية ، فهمها بعض الناس فى وقت ما على وجه معين ، وجاء غيرهم فخالفهم فى فهمها ، وهى محتملة للوجه الآخر .

وقد ذكرت فى كتابى (شريعة الإسلام) وكتابى (عوامل السعة والمرونة فى الشريعة) وكتابى (الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية) وقبل ذلك فى كتابى (فقه الزكاة) أمثلة لذلك .

ويبدو أن مصدر الخطأ هنا هو عدم تحديد الأخ الباحث مفهوم (النص القطعى الدلالة) تحديداً بيناً حاسماً .

ومما يؤيد ذلك : الشواهد والأمثلة التى ذكرها من اجتهادات سيدنا عمر ، رضى الله عنه ، ومن بعده من الخلفاء والصحابة والتابعين .

فالمتأمل فيها يجدها ــ بلا استثناء ــ خارج دائرة (النص القطعى فى ثبوته ودلالته) الذى هو موضع النزاع ، ومثار اللبس عند الكاتب . **فهى إما** نصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة ، وإما نصوص ظنية الثبوت والدلالة **معاً كالنصوص** الحديثية كالتسعير وغيره ، وإما لا نصوص **أصلاً** ، كما فى مسألة العطاء والتمييز أو التسوية فيه .

المؤلفة قلوبهم :

ولنبدأ بأول شاهد أو مقال استشهد به الأخ الدكتور عمارة ، وهو الشاهد المشترك لدى كل الذين يعارضون النصوص القطعية بالمصالح الموهومة . وأعنى به موضوع (المؤلفة قلوبهم) وموقف عمر منهم .

وهذا الموضوع طالما فهم خطأ ، حُمِّلَ غير ما يحتمل ، فعمر لم يخرج عن النص بوجه من الوجوه ، ولا غير الاجتهاد فيه ، ولم يجىء عنه ولا عن أحد من الصحابة ما يفيد هذا أو يومىء إليه .

كلّ ما فى الأمر : أن **قوماً** من زعماء القبائل كانوا مؤلفة فى عهد الرسول ﷺ ، مثل الأقرع ابن حابس التميمى ، وعيينة بن حصن الفزارى وأمثالهما ، رأى عمر أن لم يعد به حاجة إلى تأليفهم ، بعد أن أعز الله الإسلام وأغنى عنهم . فزال عنهم الوصف الذى يستحقون به الزكاة ، وهو (التأليف) وهو وصف ليس **ثابتاًولا دائماً** ، فإن الذى يتألف قلبه لضعف إسلامه يزول عنه الوصف إذا حسن إسلامه ، والذى يتألف خشية تأثيره على قومه فى بدء إسلامهم يزول عنه الوصف إذا حسن إسلام قومه ، والذى يتألف لكف شره عن المسلمين ، يزول عنه الوصف إذا قويت شوكة المسلمين ، ولم يعودوا يخشون من شره .

ومعنى هذا أن الصنف لم يعد موجوداً فى عهد عمر رضى الله عنه ، كما إن صنف (فى الرقاب) لم يعد موجودا فى عصرنا .

ومنذ أكثر من ثلاثين سنة (سنة ١٩٥٧) أثار هذا الموضوع الباحث السورى الأستاذ محمود **اللبابيدى** فى مجلة (رسائل الإسلام) التى كانت تصدر عن (دار التقريب) بين المذاهب ، بالقاهرة فى بحث له عن (السلطة التشريعية فى الإسلام) وجعل من حق (الأمة) أن تنسخ بعض النصوص بالمصلحة ، مستنداً فى ذلك إلى صنيع عمر مع المؤلفة قلوبهم ، وإلى اجتهاداته الأخرى المعروفة فى هذا المقام .

وقد رد عليه كثيرون من علماء الأزهر ، ولكن أفضل رد عليه ، كان هو رد المرحوم العلامة الشيخ محمد محمد المدنى ، لما تميز به من علمية وموضوعية واعتدال .

ومما ذكره فى رده على موقف عمر من (المؤلفة قلوبهم) قوله : ــ

« حقيقية الأمر فى ذلك أن عمر والصحابة الذين وافقوه ، ومن جاء بعدهم من العلماء ، لم يخرجوا عن دائرة النص ، ولم يعلقوه ، وإنما فهموا أن الله ، سبحانه وتعالى ، لما قال « والمؤلفة

قلوبهم » أثبت لفريق من الناس نصيباً من الزكاة بوصف معين ، هو مناط الاستحقاق ووجوب الإعطاء ، ذلك هو كونهم ، مؤلفة قلوبهم ، ولما كان التأليف ليس وصفاًطبيعياً يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية ، بل هو شيء يقصد إليه ولى الأمر ، إن وجد الأمة فى حاجة إليه ، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه ، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلف أناساً وألفهم فعلاً ، أصبح الصنف موجوداً فيستحق ، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألف أحداً فإن الصنف حينئذ يكون معدوماً ، فلا يقال إنه منعه لأنه ليس معنا أحد يجرى عليه الضمير البارز فى « منعه » ، وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق ، وإنما المحل هو الذى انعدم ، فلو أن ظرفاً من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قوما فتألفهم ، لأصبح الصنف موجوداً فلابد من إعطائه »[1] .

هذا وقد بينا فى كتابنا (فقه الزكاة)[2]الرأى الراجح فى مصرف (المؤلفة) وأنه باق لم ينسخ ، وأن الحاجة إلى التأليف باقية يقدرها أولو الأمر فى كل عصر ، كما بينا معنى قولة من قال من السلف : ليس اليوم مؤلفة .

إيقاف حد السرقة فى المجاعة :

والشاهد الآخر ، الذى ذكره د . عمارة وذكره مِن قبْله كلٌ من تكلم فى هذا الموضوع — هو : موقف عمر من إعمال حد السرقة فى عام الرمادة (عام المجاعة العامة) .

وقد رد الشيخ المدنى على ذلك رداً علمياً مقنعاً ، فقال : —

إن عمر ، رضى الله عنه ، لم يعلق هنا نصا ولم يعدل ولم ينسخ ، وحاشا ، أن يرى لنفسه هذا الحق ، وإنما فهم أن آخذ المال فى عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق ، لأنه يرى لنفسه حقاً فيما يأخذ ، والسرقة هى أخذ الإنسان ما لا حق له فيه خفية . ولذلك نظير فيما يروى من فقه عمر ، يدل على أنه نظر هذه النظرة ؛ فقد روى القاسم بن عبد الرحمن أن رجلا سرق من بيت المال فكتب فيه سعد بن أبى وقاص إلى عمر بن الخطاب ، فكتب إليه عمر : أن لا قطع عليه لأن له فيه نصيباً . وله أيضاً نظير فيما يروى من فقه على ، رضى الله عنه ، فقد حدث سفيان الثورى عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص : أن على بن أبى طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفراً ، فلم يقطعه على وقال : إن له فيه نصيباً .

وفى صنيع عمر من منع القطع فى عام المجاعة يقول ابن حزم الظاهرى — مع شدة تمسكه بتحكيم النص مطلقاً عاماً — فى قوله تعالى **﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾** ما نصه :

قال أبو محمد : من سرق من جهد أصابه : فإن أخذ مقدار مايغيث به نفسه فلا شيء عليه . وإنما أخذ حقه » .

---

(١) انظر : بحث (السلطة التشريعية فى الإسلام بحث على بحث) للشيخ محمد المدنى ص ٢٤ ، ٢٥ ط . مخيمر ، القاهرة .

(٢) انظر : ج ٢ ص ٦٠١ وما بعدها طبعة مؤسسة الرسالة ببيروت — السادسة عشرة .

ومما يتلاقى مع فكرة عمر فى أن الآخذ لايعد سارقاً إلا إذا أخذ ماليس له فيه حق : ماقرره مالك وأبو حنيفة والشافعى وابن حنبل وغيرهم من أن الأبوين إذا أخذا شيئا من مال ابنهما أو بنتهما ولو على سبيل الخفية فلا قطع عليهما ، قال الشافعى : وكذلك الأجداد والجدات كيف كانوا لاقطع عليهم فيما أخذوه ولو على سبيل التخفى من مال من تليه ولادتهم . ودليلهم على ذلك أن للوالد حقا فى مال ولده وقد فرض الله على الولد أن يعف أباه إذا احتاج إلى الناس ، فله فى ماله حق بذلك .

فاعتبارهم ثبوت حق الوالد فى مال الولد بما فرضه الله عليه من إعفافه إذا احتاج ، يرشدنا إلى أن من أخذ مال غيره لجهد أصابه ، لايعد سارقاً لأن الشارع أوجب له بمقتضى الجهد والحاجة حقا فى المال الذى أخذه ، ولا فرق فى هذا المعنى بين مجهود يأخذ من مال غيره ، وآخذ من بيت المال أو من الغنيمة ، إذ كل هؤلاء لهم نصيب فيما أخذوا منه .

ويذهب ابن القيم فى كتابه أعلام الموقعين مذهباً قريباً مما ذهبنا إليه حيث يعتبر سقوط القطع للشبهة التى تدرأ الحد بناء على الضرورة الملجئة فيقول فى ص ٢٣ من الجزء الثالث :

وقد وافق أحمد على سقوط القطع فى المجاعة الأوزاعى ، وهذا محض القياس ، ومقتضى الشرع ؛ فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة ، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى مايسد به رمقه ، ويجب على صاحب المال بذل بذلك له إما بالثمن أو مجانا ، على الخلاف فى ذلك ، والصحيح وجوب بذله مجانا ، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج ، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج ، وهى أقوى من كثير من الشبه التى يذكرها كثير من الفقهاء ، بل إذا وازنت بين هذه الشبهة وبين مايذكرونه ظهر لك التفاوت ، فأين شبهة كون المسروق مما يسرع إليه الفساد ، وكون أصله على الإباحة كالماء ، وشبهة القطع به مرة ، وشبهة دعوى ملكه بلا بينة ، وشبهة إتلافه فى الحرز بأكل أو احتلاب من الضرع ، وشبهة نقصان ماليته فى الحرز بذبح أو تحريق ثم إخراجه ، وغير ذلك من الشبه الضعيفة جداً ، إلى هذه الشبهة القوية لاسيما وهو مأذون له فى مغالبة صاحب المال على أخذ ما يسد به رمقه ، وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون ، ولا يتميز المستغنى منهم والسارق لغير حاجة من غيره ، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب فدرىء ، نعم إذا بان أن السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع .. اهـ .

كل هذا يبين لنا أن الأمر فى نظر عمر لم يخرج عن النص ، وليس فيه إبطال له ولا نسخ ولا تعديل ، وإنما هو تطبيق دقيق للفظ المشرع مع ملاحظة رغبته الصريحة فى درء الحدود بالشبهات[١] .

---

(١) (السلطة التشريعية) السابق ذكره ص ٢٧ - ٣٠

قضية الصوافى :

وأما الشاهد الثالث ، وهو (الصوافى) التى ذكرها الدكتور ، فالواضح أنه لا يوجد فيها نص قطعى ولا ظنى ، وإنما هى مسألة اجتهادية من مسائل السياسة الشرعية ، عمل فيها عثمان بغير ماعمله عمر ، وعمل على بغير ماعمل عثمان ، وفقا لما يراه كل منهم من المصلحة فى زمنه ، وكل منهم مجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده . فهذا الشاهد خارج عن موضوعنا تماما .

الأرض المفتوحة فى العراق وغيرها :

ورابع الشواهد التى استشهد بها الباحث هنا : قضية الأرض المفتوحة فى العراق ومصر والشام ، وتوقف عمر فى تقسيمها على الفاتحين ، كما طلب ذلك عدد من كبار الصحابة ، اقتداء بقسمة النبى — ﷺ — لأرض خيبر واجتهاد عمر فى ذلك ، ومعه بعض فقهاء الصحابة مثل على ومعاذ — اجتهاداً انتهت به إلى وقفها على أجيال الأمة الإسلامية ، وإبقائها فى أيدى أربابها ، وضرب الخراج عليها ، لتكون مدداً دائماً للدولة الإسلامية وتمويل جيوشها والعاملين فيها .

رأى الباحث هنا ، كما رأى آخرون قبله — أن عمر خالف السنة العملية المأثورة فى قسمة أرض خيبر ، بل قال بعضهم : إنه خالف القرآن فى تقسيم الغنيمة ﴿ **واعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسه وللرسول ...** ﴾ الآية ..

فهل فى المسألة نص قطعى الثبوت والدلالة اجتهد فيه عمر فغيره أو خالفه باجتهاد من عنده ؟

الحق أن الأمر ليس كذلك بكل تأكيد . وما كان عمر بالذى يفعل ذلك ، وهو الوقاف عند كتاب الله وسنة رسوله .

كل ماذكره الكاتب هنا : أن عمر خالف فعل النبى صلى الله عليه وسلم فى خيبر . ومن المقرر أن فعل النبى ، عليه الصلاة والسلام ، إنما يدل على جواز ما فعله ومشروعيته ، ولايدل على وجوب أو لزوم ما لم يكن معه قرينة معينة . ولهذا قد يفعل الشىء فى موقف أو مناسبة معينة ، ويفعل ما يخالفه فى موقف أو مناسبة أخرى .

وهذا هو ماحدث فى قضيتنا : قضية الأرض المفتوحة عنوة . فقد جاء فى السنة فيها موقفان مختلفان : موقف بالقسمة على المقاتلين كما فى خيبر ، وموقف آخر بعدم القسمة كما فى مكة المكرمة . وكلاهما سنة تتبع .

وهذا ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية أقوى الدعاة إلى اتباع السنة ، والاهتداء بهدى السلف .

يقول فى (فتاويه) : —

« . حبس عمر وعثمان ، رضى الله عنهما ، للأرضين المفتوحة ، وترك قسمتها على الغانمين ،

فمن قال : إن هذا لايجوز ؛ لأن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، قسم خيبر ، وقال : إن الإمام إذا حبسها (أى وقفها لمصلحة الأمة كلها) نقض حكمه ؛ لأجل مخالفة السنة ، فهذا القول خطأ ، وجرأة على الخلفاء الراشدين . فإن فعل النبى ﷺ ــ فى خيبر ، إنما يدل على جواز ما فعله ، لايدل على وجوبه ، فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب .

فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عنوة ، كما استفاضت به الأحاديث الصحيحة ، بل تواتر ذلك عند أهل المغازى والسير ؟

ومع هذا فالنبى ، ﷺ ، لم يقسم أرضها ، كما لم يسترق رجالها .

ففتح خيبر عنوة وقسمها ، وفتح مكة عنوة ولم يقسمها ، فعلم جواز الأمرين[1] .

على أن أبا يوسف فى (الخراج) والطحاوى والجصاص وغيرهم ، ذكروا هنا أن عمر ، رضى الله عنه ، احتج على مخالفيه بآيات (سورة الحشر) التى وزعت الفىء على جميع الأمة ، حتى الأجيال التالية للمهاجرين والأنصار (والذين جاءوا من بعدهم) فلم تدع أحداً إلا وجعلت له فى الفىء حقاً .

ومعنى هذا أن عمر كان مستنداً إلى نص فيما ذهب إليه من اجتهاد ، وإن كان لم يتضح له دلالة هذا النص إلا بعد أيام من حواره مع المعارضين له من الصحابة ، رضى الله عنهم جميعاً .

زواج المسلم من الكتابية :

والشاهد الخامس الذى استشهد به الدكتور هو : ما يتعلق بزواج المسلم من الكتابية ، وموقف عمر من حذيفة بن اليمان ، حين تزوج يهودية بالمدائن ، فكره له ذلك ، فكتب إليه يقول : أحرام هو ياأمير المؤمنين ؟ فرد عليه يقول : لا ، ولكن أخشى أن تواقعوا المومسات منهن .

وفى بعض الروايات أن عمر قال : أخشى أن يكون فى ذلك فتنة على نساء المسلمين .

والكاتب يرى أن عمر بموقفه هذا اجتهد فى نص قطعى الثبوت والدلالة ، فغير حكمه باجتهاده ، نتيجة لتغير الظروف .

والواقع أن عمر لم يغير حكماً ثبت بنص قطعى الدلالة بحال . فالنص أباح زواج (المحصنات) من الذين أوتوا الكتاب ، وعمر خشى أن يتهاونوا فى شرط الإحصان ، ويتزوجوا منهن غير المحصنات .

كما خشى أمراً آخر وهو : أن يتمادوا فى الزواج من الكتابيات ، ويعرضوا عن المسلمات ، وفى ذلك فتنة أى فتنة .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٠ ص ٥٧٤ ، ٥٧٥

وهنا يكون موقف عمر هو التدخل لـ (تقييد المباح) . ومثل هذا التقييد للمصلحة من حق ولى الأمر المسلم ، ولهذا نظائر من فقه عمر ، مثل منعه الذبح فى بعض أيام الأسبوع ليتوافر اللحم لعامة الناس بقية الأيام .

ولى فتوى مطولة فى زواج المسلم من الكتابية فى عصرنا ، وبخاصة الكتابية الأجنبية ــ ملت فيها إلى المنع ، أو التقييد على الأقل ، وقد بنيت ذلك على نصوص الشريعة وقواعدها ومقاصدها العامة[1] .

المهم أنه لايوجد معنا نص قطعى الثبوت والدلالة ، اجتهد فيه عمر اجتهاداً يغاير ما دل عليه بطريق القطع .

بل إن عبد الله بن عمر لا يحل الزواج من الكتابية النصرانية ، ويراها مشركة ، ويقول : أى شرك أكبر من أن تقول : ربنا عيسى ؟ وهو ما اختاره ، المرحوم سيد قطب فى تفسيره . فكيف يكون النص قطعياً وهو يحتمل مثل هذا الخلاف ؟ !

قضية الطلاق الثلاث :

والشاهد السادس هو : اجتهاد عمر بأن طلاق الثلاث بلفظة واحدة ثلاثا ، تبين به الزوجة بينونة كبرى ، ولا تحل لزوجها حتى تنكح زوجا غيره ، على خلاف ما كان معمولا به فى عهد النبى ، ﷺ ، وعهد أبى بكر ، وصدر من خلافة عمر نفسه ، كما جاء ذلك فى حديث ابن عباس الذى رواه مسلم .

ونبادر فنقول هنا : إن النص الذى اجتهد فيه عمر ليس قطعى الثبوت ، فليس هو قرآناً ، ولا حديثاً متواتراً ، حتى إن البخارى لم يخرجه .

كما إنه قطعى الدلالة ، ففيه تأويلات كثيرة ، يذكرها أتباع المذاهب ، وشراح الحديث ، ويمكن الرجوع إليها فى كتاب مثل (نيل الأوطار) للشوكانى .

على أن اجتهاد عمر هنا كان ضربا من التعزير الموكول إلى الأمام ، ظن فيه ردعا للقول على تتابعهم فى أمر الطلاق ، واستشهادهم به ، فألزمهم بما أرادوه لأنفسهم من الاستعجال فيما كان لهم فيه أناة ، وأوقع عليهم الثلاثة عقوبة لهم .

وقد بين المحقق ابن القيم فى كتابه (إغاثة اللهفان) أن هذا من الأحكام التقريرية التى تتغير بحسب اقتضاء المصلحة لها زماناً ومكاناً وحالاً ، وليس من الأحكام الثابتة ، وأن عمر ، رضى الله عنه ، فى آخر أيامه ندم عليه ، وود لو كان منع الناس منه ، بدل إلزامهم به وإيقاعه عليهم ، كما روى ذلك الحافظ الإسماعيلى فى مسند عمر[2] .

---

(١) انظر : كتابى (فتاوى معاصرة) ٤٦٢ - ٤٧٦ . دار القلم بالكويت ــ ثانية .

(٢) انظر : (إغاثة اللهفان) جـ ١ ص ٣٤٦ وما بعدها .

وقال الأستاذ محمد مصطفى شلبى فى كتابه (تعليل الأحكام) : لم يكن فى فعل عمر مخالفة للشارع ، حيث لم يغير أمراً لازماً ، وغاية ما فيه أنه منعهم من الرجعة التى أباحها الله فى الطلقتين الأوليين ، ولم تكن الرجعة لازمة لكل مطلق ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك . ولولى الأمر أن يمنع الناس بعض المباحات زجراً لهم وعقاباً على ارتكابهم المحظور[1] .

الزيادة فى عقوبة شارب الخمر :

والشاهد السابع هو : زيادة عمر ، رضى الله عنه ، عقوبة شارب الخمر عما كان عليه الحال فى عهد النبوة وخلافة الصديق .

والواقع أن الفاروق هنا لم يخالف نصاً قطعياً ولا ظنياً ، والذى دلت عليه النصوص الصحيحة كما رواه البخارى وغيره : أن النبى ﷺ ، لم يقدر حداً معيناً لشارب الخمر ، بل ضرب (نحوا من أربعين) وكلمة (نحواً) للتقريب لا للتحديد ، وقد روى أنس أنهم كانوا يضربون بالنعال والثياب وما تيسر لهم ، وهذا ليس من نوع الجلد المعروف فى الحدود . ومن ثم اختلف عدد الضرب ما بين عهد أبى بكر ، وعهد عمر ، وعهد عثمان ، وعلى - رضى الله عنهم .

ولهذا ذهب بعض الفقهاء قديماً وحديثاً إلى أن عقوبة الخمر عقوبة تعزيرية . وهذا هو الراجح فى رأيى ، وقد دللت عليه فى بحثى عن (عوامل السعة والمرونة فى الشريعة الإسلامية) . .

ولو سلمنا أن فى عقوبة الخمر حداً معلوماً ، وأنه أربعين ، فإن زيادة عمر عليه ، تعتبر عقوبة تعزيرية زائدة على الحد ، وهذا من حق الإمام ، كما كان يزيد على من شرب فى نهار رمضان ، ونحو ذلك .

إسقاط اسم الجزية عن نصارى بنى تغلب :

والشاهد الثامن : إسقاط اسم الجزية عن نصارى بنى تغلب ، وكانوا عربا يأنفون من هذا العنوان (الجزية) فطلبوا أن يؤخذ ما يؤخذ باسم الصدقة ولو كانت مضاعفة ، وأجابهم عمر ، رضى الله عنه ، إلى ماطلبوا ، إذ لا عبرة بالأسماء متى وضحت المسميات . وقال فيما ذكره ابن قدامة فى (المغنى) : هؤلاء القوم حمقى ، رضوا المعنى ، وأبوا الاسم ! والخلاصة أن عمر أسقط الاسم ، ولم يسقط الحكم .

وقد عرضنا لهذه المسألة فى كتابنا (فقه الزكاة) فلتراجع فيه[2] .

---

(١) تعليل الأحكام ص ٥٨ ، ٥٩ ط . دار النهضة العربية ببيروت .

(٢) انظر : فقه الزكاة جـ ١ ص

قضية التسعير :

وأما مسألة (التسعير) وامتناع النبى ﷺ عنه فى زمنه ، وإفتاء من بعده من الصحابة أو التابعين بالجواز فى أحوال معينة .

فالواضح أن النبى ، ﷺ ، إنما امتنع عن التسعير فى حالة غلاء طبيعى ، نتيجة للسنن والأسباب التى أقام الله عليها هذا العالم . وإليه الإشارة بقوله « إن الله هو المسعر القابض الباسط » ولهذا جاء فى بعض الروايات « بل ادعوا الله » .

ولم يكن الغلاء نتيجة لتدخل عوامل مفتعلة فى السوق من تلاعب بعض التجار بالأسعار ، واحتكارهم للسلع ، وظلمهم للمستهلكين ، وتواطئهم عليهم .

ففي الحالة التى يكون فيها الغلاء لقلة الشيء وكثرة الخلق ، كما يعبر ابن تيمية ، أو لقانون العرض والطلب ، كما يعبر الاقتصاديون فى زمننا ، يترك الأمر للناس ، ولحرية السوق ، وهو ما جاء فيه الحديث .

وفى حالات الاحتكار والتلاعب والظلم يكون التسعير جائزا بل واجبا ، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية[1] وهو مذهب مالك وأبى حنيفة ، وأحمد .

وبهذا كله ، يتبين لنا بوضوح أن كل الشواهد التى استدل بها الباحث لا تسنده فى دعواه الكبيرة حول النصوص القطعية .

السنة غير التشريعية :

بقى أن أنبه هنا على ما ذكره الباحث حول السنة التشريعية وغير التشريعية وما نقله فى الموضوع عن القرافى أولا ، وعن الدهلوى آخرا .

فقد كنت أوثر أن ينقل الكلام فى هذا الأمر الدقيق (بنصه) دون تصرف منه فقد حذف الباحث بعض العبارات ، وغير أخرى بعبارات من عنده حسبها تؤدى نفس المعنى ، وليس كذلك .

ولهذا نسب إلى الإمام القرافى أن يرى أن السنة غير التشريعية ، تتعلق باجتهادات الرسول فى المتغيرات الدنيوية ، سواء فى السياسة والحرب والمال ، وكل مايتعلق بإمامته للدولة الإسلامية ... وعبارات القرافى عبارات محكمة ودقيقة ولا تدل على ما استنتجه الباحث ، فهو لم يخرج اجتهاد الرسول ﷺ عن التشريع بالكلية ، كيف والعلماء متفقون على أنه لا يُقَرُّ على خطأ فى اجتهاد فى الأحكام ؟ ولهذا اعتبروا اجتهاده إذا أقر عليه بمثابة (الوحى الباطن) .

---

(١) انظر : كتابنا الحلال والحرام ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ ط . سادسة عشرة ـ مكتبة وهبة ، وانظر رسالة الحسبة لابن تيمية ، والطرق الحكمية لابن القيم ص ٢١٤ وما بعدها . طبعة السنة المحمدية بالقاهرة .

كما إن تصرفه ، عليه الصلاة والسلام ، بوصف الإمامة لا يخرج عن التشريع بالكلية ، بل هو تشريع للأئمة والولاة من بعده ، على الخلاف الذى ذكره القرافى فى مثل حديث « من قتل قتيلا فله سلبه » وحديث « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » والموضوع مبسوط فى (الفروق) و (الإحكام) للقرافى ، فليرجع إليه .

كما نسب الباحث إلى الإمام الدهلوى أنه جعل ما ليس من باب تبليغ الرسالة ما يشمل (سياسة المجتمع والدولة) .

وإطلاق القول بهذا لم يصدر عن الدهلوى ، كما يلاحظ ذلك من يرجع إلى كتابه الفريد (حجة الله البالغة) .

وموضوع السنة التشريعية وغير التشريعية من الموضوعات الأصولية المهمة والدقيقة ، والنزاع فيها قائم بين المغالين فى الإثبات والمغالين فى النفي ، على عادتنا فى أكثر قضايانا الفكرية نقع بين طرفي الإفراط والتفريط .

ولازال الموضوع فى حاجة إلى ضبط وتحرير وتمحيص ، أرجو أن يوفقنى الله للقيام بشيء منه ، وقد كتبت فيه بحثاً طويلاً ، لم ينشر بعد ، كما كتب فيه أخونا البحاثة الدكتور محمد سليم العوا بحثاً فى أول عدد من مجلة (المسلم المعاصر) . ورد عليه أخونا د . فتحى عبد الكريم بكتاب (السنة تشريع لازم ودائم) نشرته مكتبة وهبة بالقاهرة .

وكتب د . عبد المنعم النمر كتاباً أو كتيباً عن (السنة والتشريع) أخرج فيه ــ أو كاد ــ المعاملات الثابتة بالسنة من دائرة التشريع لأنها من المتغيرات الثابتة بالاجتهاد .

وبحث د . عمارة ينزع فى الحقيقة إلى اتجاه د . النمر . وقد ردّ عليه د . موسى شاهين لاشين ، ود . على القره داغى . فى العدد الثانى من (مجلة مركز بحوث السنة والسيرة) . وإن كان على ردهما بعض الملاحظات كذلك .

والمنهج الأعدل هنا هو (الوسطية) التى جعلها الكاتب أخص خصائص المنهج الإسلامى . وما أحوجنا إليها عند الفهم والتطبيق .

ملاحظات جزئية أخرى :

٦ – على أن هناك ملاحظات جزئية أخرى متناثرة ، خلال البحث ، لم أركز عليها الاهتمام . مثل ما بدا لى من اختلاط ــ فى قضية الجبر والاختيار ــ بين حرية الإنسان أمام القدر الإلهى ، وحريته أمام الشرع الإلهى ، مع إن المقصود عادة فى هذا المقام هو الأول .

وهنا كلام أيضاً عن إرادة الله منه الإيمان والطاعة ، هو يحتاج إلى مزيد من التحرير . وفى (الشورى) نقل الكاتب عن القرطبى : أنها من عزائم الأحكام .. إلخ وهو كلام ابن عطية نقله القرطبى ، فالأولى عزوه إلى صاحبه .

وفى الموضوع أيضا ص ١٠٠ ذكر حديث (من استشاره أخوه المسلم فأشار عليه بغير رشد فقد خانه) ونسبه إلى البخارى ومسلم وأحمد . ولم يدلنا الباحث على مرجعه فى هذا ، فالذى

رأيته أن هذا جزء من حديث (من أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه ، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد فى غيره فقد خانه) رواه أبو داود والحاكم عن أبى هريرة . والحديث ضعفه ابن القطان وغيره كما فى فيض القدير ، وحسنه الألبانى فى صحيح الجامع الصغير .

وهناك أحاديث أخرى نقلها الباحث وهى غير ثابتة عند أهل المعرفة بالحديث ، وإن ذكرت فى كتب التفسير أو التاريخ أو غيرها .

ملاحظات عامة :

٧ - وأخيرا : كنت أوثر أن تسبق هذه الدراسة ــ على أصالتها وأهميتها فى المنهج ــ مشروعات لدراسات فى مناهج جزئية أخرى ، مثل : منهج فى فهم القرآن العزيز ، منهج فى فهم السنة المطهرة ، منهج فى فهم العقيدة ، منهج فى فهم الشريعة ، منهج فى فهم التاريخ والحضارة ....

وبعد دراسة هذه المناهج المقدمة من أهل الاختصاص بها ، ومناقشتها وتقويمها ، والخروج بحصيلة من النتائج والمفاهيم الواضحة ، والقواعد المسلمة ــ يقدم بعد ذلك مشروع المنهج العام الكلى ، متناسقاً ومتلاحماً مما قررته المناهج الجزئية الأخرى بحيث لاينقض بعضها بعضاً ، ولا يعارض آخرها ، ما انتهى إليه أولها .

ولهذا أرى أن الكلمة الفاصلة والأخيرة فى تقويم هذا (المنهج) ينبغى أن تؤجل ، حتى تتجمع لدى المعهد (معهد الفكر الإسلامى) مشروعات تلك المفاهيم المقترحة .

وإذا لم يكن قد استكتب المعهد فيها أو فى بعضها ــ أحداً ، فعليه أن يبادر إلى ذلك ، حتى تكتمل الصورة ، وتتضح الرؤية لكل الجوانب ، ومن كل الزوايا ، بقدر الإمكان المتاح .

خطوة على طريق طويل :

وفى النهاية يهمنى أن أؤكد أن ما أبديته من ملاحظات لا يعنى التقليل من الجهد الإيجابى الذى قام به الباحث لإعطاء تصور عن (المنهج) الإسلامى ، الذى يحتاج إليه لتقويم الفكر ، وترشيد المسيرة ، وتسديد الخطا فى الطريق المنشود .

وقد ذكر الباحث فى مطلع بحثه منصفاً ومخلصاً أن ورقته هذه تقدم تصوراً أولياً يشحذ به الأفكار ، ويستنفر العقول ، وأن خطر الموضوع يحتم بلورته عبر جهود جماعية ، طامحاً أن تكون فى ورقته هذه الخطوة الأولى على طريق طويل .

شكر الله للباحث الكريم ، وجزاه بعلمه ونيته خيراً ، ووفق الله المعهد والعاملين فيه والمتعاونين معه إلى المزيد من العطاء والعمل المتواصل المسدد حتى يتحقق الأمل بإذن الله .

* * *

تعقيب
الدكتور محمد عبد السلاوي

مقدمة

لقد قدم الدكتور محمد عمارة مساهمة جديدة وثرية حول المنهج الإسلامي إذ طرحه من كل جوانبه وكل أبعاده المعرفية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مما أدى إلى الطرح الصحيح والمباشر لمشكلة تخلف الأمة ووسائل تقدمها . ضمن سياق هذا الطرح وعلى ضوء مفهوم « الوسطية » الذى يمكن اعتباره الركيزة الأساسية والنتيجة الحتمية ، في نفس الوقت ، للمنهج الإسلامي ونقدم التعقيبات والاقتراحات التالية :

١ ـ التوحيد

مفهوم التوحيد في الإسلام يختلف عن كل النظريات الفلسفية لأنه يشكل ـ إضافةً إلى بعده الغيبي والتعبدى ـ رؤيةً للعالم وللمجتمع (الكون بأكمله كوَحدة) . في حين يمثل الشرك بدوره رؤية للعالم تعتبر الكون و الإنسان عبارة عن تجمع متنافر وغير متجانس (وهذا يشكل عائقا نحو المعرفة العلمية) . في النظرة التوحيدية يخضع العالم لسنن ـ أي لنظام ـ : فالظواهر الطبيعية آيات ، هذا المفهوم الأخير يجعل النظرة الإسلامية تختلف عن المادية وعن المثالية في نفس الوقت ، فالمثالية تعتبر أن المادة لاقيمة لها بالقياس إلى الفكر ، في حين يعطى القرآن الكريم قيمة لهذه (الآيات) : لايمكن للإنسان أن يصل إلى الحقيقة إلا بالانطلاق من التأمل في الطبيعة .

فالتوحيد يتضمن إذن منهجا يرى الوجود كوحدة . فليس هناك تناقض بين الإنسان والطبيعة ، وبين الروح والجسد ، وبين الدنيا والآخرة ، وبين العلم والدين ، وبين السياسة والدين .

فالتناقضات تبرز فى نظرة الشرك إلى العالم وليس مع التوحيد . فالتوحيد بهذا المعنى هو عامل تعقيل وعامل تحويل للمجتمع في نفس الوقت . فليس الإيمان مسألة ذاتية تخص الشخص وحده . فالإيمان بدون أبعاد اجتماعية وسياسية هو إيمان مشوه .

العقلانية النابعة من التوحيد هي عقلانية محرِّرة للإنسان من الاستلاب في ميدان الطبيعة (الكون يخضع لنظام) وفي ميدان المجتمع (الخضوع لله وحده) .

فالتوحيد هو البنية الأساسية للوسطية الإسلامية . فالعقلانية النابعة من التوحيد هي عقلانية مؤسَّسة على الجانب الغيبي (تختلف عن كل أنواع العقلانية الأخرى) وهي التي تجعل من الإنسان كائنا قادرا على تغيير العالم عن طريق المعرفة والعمل . هذه العقلانية النابعة من التوحيد والمجسِّدة لخلافة الإنسان هي شرط من شروط التقدم : فلا ثورة ولا تقدم بدون عقلانية .

وهكذا يمكن للمسلمين أن يجابهوا بفضل التوحيد ، كل شعوذة سياسية أو ثقافية لأن التوحيد هو التحرر من كل الأصنام ومن كل الأساطير ومن كل نظرة غير معقولة للكون والحياة .

ومن هنا يتبين لنا أن مفهوم الميتافيزيقا نفسه هو الذى تحول من خلال الوسطية الإسلامية (،الربط بين تعقيل العالم وتحويله وخلود النفس) فالتوحيد بهذا المعنى ليس مجرد نظرة لما وراء الطبيعة وليس موقفا أخلاقيا ومعرفيا فحسب . إن هذا الفهم للتوحيد لا يتناسب إطلاقاً مع الوسطية الإسلامية التى تنطوى على أطروحة كاملة للحياة الاجتماعية .

إن هذا الموقف ، في منظور الوضعية والعلمانية ، هو موقف غير علمي . فإخضاع النشاط الإنسانى إلى الدين يؤدى ، حسب هذا المنظور ، إلى كبت هذا النشاط وعدم تطوره . فالوضعية تقف هذا الموقف لأنها أحدثت قطيعة بين العالم والأخلاق ، بين المادة والروح . أما المنهج الإسلامي المؤسَّس على مبدأ الوسطية النابعة من التوحيد فيعتبر أن الميادين الاقتصادية والسياسية ليست ميادين تخضع لدراسات علمية مستقلة عن رؤية فلسفية للحياة والإنسان . إن المنهجية الإسلامية لا تنفي العلم كعلم من الناحية (المنهجية) ، إلا أنها تؤكد ضمنيا أن كل دراسة علمية للمجتمع ينبغي أن تنتهى إلى طرح مشكلة مصير الإنسان ومعنى الوجود .

إن هذا الترابط بين المادى والروحي الذى يرفض كل ثنائية يساعد على استمرارية الدراسة والبحث لأنه يؤكد على نسبية المعرفة . هذه نتيجة ابستمولوجية لمفهوم التوحيد ولمبدأ الوسطية النابع عنه : ليس هناك معرفة نهائية وتامة ، فالله تعالى وحده هو المطلق .

فالارتباط بالله يعني إذن ثورة جذرية ضد كل المطلقات الزائفة وتحررا من كل العوائق التي تطرح نفسها كعقبات يستحيل تجاوزها .

٢ ـ المعرفة : العقل والغيب

العقل « تكريم » من الخالق للمخلوقين . إلا أنه ليس معصوما ، فهو يستلزم تدخل العناية الإلهية . فالعقل يحتوى فى نفسه على القدرة على (تجاوز) المحسوس إلا أنه لا يتحقق له هذا الهدف ومالا يمكن للعقل أن يحققه بنفسه ، فهو قادر على (تقبله) ، فالوحى يمكن قبوله من طرف الإنسان لأن هذا الأخير له القدرة على القبول ، فالإنسان يملك إرادة التجاوز ، إلا أن هذا التجاوز ، بدوره ، ليس مجرد عاطفة عمياء بل يأخذ مصدره من الملاحظة المعقولة لعجز العقل (الإنسان لايقف حيث يقف عقله) .

وهكذا فالعقل في منظور المنهجية الإسلامية هو جزء من حقيقة الإنسان واستخدامه في الميدان الميتافيزيقى قد يصل إلى الاعتراف بعجزه (وفى هذا الاعتراف تكمن قوته) وقبول الوحي وتجاوز النقص ففي الرؤية الإسلامية ، الدين لا العقل وحده هو الذى يحل القلق الميتافيزيقى لدى الإنسان . فالإسلام قد فتح الإيمان للاستدلال العقلي إلا أنه يؤكد فى نفس الوقت على محدودية العقل في ميدان الغيبيات . فالعقل ليس هو الأداة المعرفية الوحيدة في نظر القرآن الكريم بل هو ذو علاقة بالقلب والبصيرة واللب (مفاهيم قرآنية)

إن العلاقة بين العقل والدين ، تحتم من وجهة نظر الرؤية الإسلامية ، علاقة بين العقل والمجتمع . فالاجتهاد الذى يؤكد بصفة ضمنية أو صريحة على فكرة التغير عبر التاريخ — يقتضى من العقل أن يطور نفسه وأدواته لكي لا يتأخر عن ركب التغيرات . فارتباط العقل بالواقع — كما يقتضى الاجتهاد — هو الذى يهيىء العقل للتطور والحركة .

فعدم طرح الغيبيات إلى الاجتهاد يعني من وجهة نظر الشريعة أن الأحكام فى هذا المجال هي أحكام (توقيفية) ، ويعنى هذا الموقف القرآنى ، من الناحية الفلسفية والابستمولوجية أن الإسلام يقف موقفا نقديا من المعرفة لم يدركه الفكر الفلسفى في بعض جوانبه إلا ابتداء من الفيلسوف الألمانى (كانط) فى حين طرح القرآن الكريم القضايا العملية إلى الاجتهاد أى سمح بتدخل العقل حسب متطلبات الشرع ومقتضيات الواقع . فالأحكام المرتبطة بالمعاملات هي أحكام (توفيقية) ذات علاقة (بمنطقة الفراغ) التي صاغ الشرع حدودها ومبادئها وشروطها . أما فى مجال الغيبيات فلم يكتف القرآن بإعطاء مبادىء عامة بل إنه قدمها في صورتها النهائية التى لا تقبل أى تجاوز . فتفسير الغيبيات تفسيرا عقليا وتاما خارجٌ عن طاقة الإنسان ، ولا كلام لبشر بعد كلام الله في هذا المجال ، لأن كل محاولة لعقلنة الغيب تخرج بالإنسان عن حدود المعقولية .

وهكذا يمكن القول من الناحية الفلسفية والمنهجية ، بالإضافة إلى الناحية العقائدية والتعبدية ، إن هذه النظرة تقوم على أساسين :

أساس معرفي أو ابستمولوجي يتمثل في نقد للعقل وقدرته المحدودة فى المجال الميتافيزيقى ، وأساس اجتماعى وسياسى يسعى إلى ضمان وحدة الأمة عن طريق إبعادها عن كل اختلاف (في ميدان العقيدة) يعود أثره بالتفكك الاجتماعي والسياسى على اعتبار أن العقيدة هي العامل الرئيسىّ والحاسم في توحيد الأمة .

ومعنى هذا أن الإسلام يقاوم النظرة الغيبية المحضة في تفسير الحوادث ويعتبرها موقفا استسلاميا لأن القرآن الكريم يربط دائما عالم الغيب بعالم الشهادة : فالإمداد الغيبي لا يتحقق إلا ضمن شُرُوطٍ أساسُهَا العمل الإنسانى . فحركة الإنسان هي التى تأذن بالتدخل الإلهي . فالاستقامة على طريق الله من دواعى التدخل الإلهى .

إن الربط بين الإمداد الغيبى وسنن الله في الكون هو نتيجة المنهج الإسلامي ، فالمفاهيم والقيم الإسلامية ، إذا نظر إليها من خلال شمولية الإسلام ، تدعم الحس النقدى لدى المؤمنين وتعمق

وعيهم بمجرى الحوادث . وهذان العاملان ضروريان في كل عملية تغييرية .

٣ ـ الـــوسطيـــة .

إن الوسطية تعني أن الإنسان في الإسلام لايعيش تناقضا داخليا بين روحه وجسده ، بين القيم الدينية ومتطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فعدم وجود قطيعة بين الدين والدنيا ، بين الدنيا والآخرة ينتج عنه من الناحية الفلسفية أن النمط الفكرى المستخرج من الإسلام ينفر من الثنائية ولا يمكن أن يدرج في إطار المثالية أو المادية أو الواقعية (الواقعية الاسْتِسْلامية التي تبرر الأمر الواقع) . فالمفاهيم والقيم الإسلامية لا توجد مبعثرة وعفوية دون نظرية ضمنية ـ تتنسق ضمنها . فالوسطية هي الأرضية الفكرية والمنهجية للمفاهيم الإسلامية ، وهي محور المنظومة الإسلامية العامة التي لاتفصل بين الدين والدنيا .

فالإسلام لايطرح علاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع من وجهة نظر مادية محضة أو روحية محضة . فنظرة الإسلام إلى الإنسان وعلاقته بالكون (الطبيعة والمجتمع) تعبر عن نظرة كلية وشمولية يمكن أن تستنبط منها فلسفة إسلامية ذات طابع خاص وذات إمكانيات هائلة على مستوى المفاهيم يمكن أن تجابه كل المذاهب الفلسفية المعاصرة مجابهة قوية وجذرية .

فكل نظرة خارجة عن الوسطية ليست إلا تفتيتا لمقولة الإسلام دين ودولة وتفريغها من مضامينها وأبعادها . ويبرز خطأ هذا الموقف على الصعيد المنهجى والفلسفى وذلك :

١ – أن الوسطية ومقولة الإسلام دين ودولة يعتبران جزءا من كل ، وعنصرا من مجموعة . وكل محاولة لإحداث قطعية بين الإسلام والدنيا أو تحليل مشكل سياسى أو اقتصادى أو ثقافي خارج مبدأ الوسطية ليست محاولة موضوعية من الناحية العلمية ، أي من وجهة نظر فلسفة العلوم ، وذلك أنها نظرة تجزيئية تتناقض مع المنهج العلمي الذى يحتم أن يكون التحليل لكل الظواهر تحليلا كليا وتركيبيا لا انتقائيا وتجزيئيا .

٢ – أن الوسطية وما ينتج عنها من رؤية سياسية وثقافية واقتصادية لها خلفيتها الفلسفية . وهي خلفية ذات إشكالية معرفية واجتماعية وميتافيزيقية تختلف عن كل الإشكاليات الفلسفية التي طرحت منذ أفلاطون إلى يومنا هذا . وذلك إذ كانت الفلسفة قديما وحديثا تتأرجح بين المادية والمثالية ، بين أسبقية الواقع على الفكر أو الفكر على الواقع ، بين التركيز على الجانب الروحى أو على الجانب المادى : فهي فلسفة ذات استقطاب أحادى الجانب وذات بعد واحد . على العكس من هذا فالمنهج الإسلامي بحكم مبدأ الوسطية يؤكد على النظرة الكلية والتركيبية للظواهر الإنسانية على العموم ، ويؤكد تبعا لذلك ، على التشابك والتفاعل والتأثير المتبادل بين الفكر والمادة ، بين البنيات الفكرية والبنيات المادية في حياة المجتمعات .

ففلسفة الإسلام التي تستمد شموليتها من شمولية الإسلام تتجاوز المفهوم الماركسى (للإنسان الكل) (*L'homme - total*) . لأن هذا المفهوم هو مفهوم ناقص مادام لايتضمن البعد

الروحي الذى بفضله تتجلى الوسطية أي النظرة الكلية إلى الإنسان وإلى الظواهر الاجتماعية فى كافة أبعادها . فلا مجال للحديث عن الوسطية وعن النظرة الكلية دون ربط عالم الشهادة بعالم الغيب ، ودون تجاوز المقولة الماركسية التي تحدد الإنسان بأنه (مجموع العلاقات الاجتماعية) .

فالفكر الإسلامي المستنبط اجتهاديا من النص يرى أن الحياة الاجتماعية ليست إلا بعدا من أبعاد الفطرة أو الطبيعة البشرية

فالمجتمع ، فى المنظور الإسلامي ، يأخذ طابعه الإنساني من الإنسان . فماهية الإنسان توجد بصفة ضمنية قبل الحياة الاجتماعية (مصدرها إلهي) . إن العنصر الأعمق في الإنسان هو البعد الروحي الذى يعطى للمجتمع طابعا فوق ـــ بيولوجي . وهذا لا يعني الفصل بين الجانب الروحى والجانب الاجتماعى ، بين الجانب الفردى والجانب الجماعى في الحياة الإنسانية ، بل العلاقة بين كل جوانب الحياة البشرية تتم في نظرة الإسلام داخل إطار الوسطية .

وعلى العموم فالوسطية وعلاقة عالم الشهادة بعالم الغيب وما يترتب عنهما من تلاحم بين الدين والدنيا ، يطرحان إطارا عاما لفلسفة إسلامية أصيلة يمكن أن نطلق عليها اسم الواقعية الثورية : واقعية تسعى إلى تغيير الواقع لا إلى تبريره والرضوخ له . فالوسطية تجعل الفكر الإسلامي يتجاوز الاختيار المزعوم والزائف بين العقلانية الغربية والروحانية الإسلامية . فنظرة الإسلام إلى العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، بين الدنيا والآخرة لدليل على أنه لا وجود لتناقض بين البعد الميتافيزيقى والبعد السياسي في حياة الأمة . فكل خطاب سياسى يجب أن يطرح ـــ تبعا لمفهوم الوسطية ـــ في أفق ميتافيزيقى . وكل خطاب ميتافيزيقى يجب أن يكون مرتبطا بالبعد الاجتماعى والسياسى . إذن ، ومن هذا المنظور ، يحدث الإسلام تغييرا جذريا في المعايير التي يتم بمقتضاها تصنيف الثقافات والنظريات الفلسفية والسياسية . فمن جهة توجد (الجاهلية) أي المجتمعات التي لا تركز فى حياتها على القيم الإلهية (الاستبداد ، الترف ، الاستكبار واستغلال المستضعفين ، نفي البعد الروحى في الحياة البشرية ...) . ومن جهة أخرى يوجد (التوحيد) المنتج للعقلانية المحررة للشعوب بفضل المنهج الإسلامي المبني على الوسطية .

إن الانحرافات التى منيت بها الأمة الإسلامية اتخذت أشكالا مختلفة عبر التاريخ . والقاسم المشترك لهذه الانحرافات يتمثل فى النظرة التجزيئية إلى الإسلام كوسيلة لتحقيق مصالح فئة معينة . فالانحراف معناه إخضاع المبادىء الإسلامية للأمر الواقع . فهذه الفلسفة الاستسلامية والتقاعدية ظهرت نتيجة لتحول الخلافة إلى ملك أي نتيجة لظهور النظرة المهلهلة إلى الإسلام .

وهكذا فمفهوم الوسطية يمكن أن يكون أداة تحليل لتاريخ الأمة وانحطاطها ونهضتها ، فنهضة الأمة لاتتم إلا إذا عاش المسلمون الإسلام فى إطاره الشامل الكامل . وعلى هذا الأساس يمكن أن تطرح الوسطية كثورة على صعيد المفاهيم والقيم لأنها ترفع الفكر الإسلامي والأمة الإسلامية إلى مستوى الصراع الحضارى مع الغرب .. فالتحرر الثقافى الذى هو أساس كل أنواع التحرر الأخرى يتم عن طريق الأصالة الإسلامية التى ليست إلا مظهرا مس مظاهر الوسطية أي عن طريق التحرر من أفكار الرأسمالية والماركسية . أو بتعبير مالك بن نبى التحرر من « عجل الذهب »

(أي الرأسمالية) و « زخرف القول » (أي الماركسية) .

فشمولية الإسلام هي جوهره وحقيقته التي لايكون الإسلام إسلاما إلا بها . فانطلاقا من الوسطية فى بعدها المنهجى فكل خلل يصيب شمولية الإسلام هو خلل يعم الإسلام كله ويعطل تأثيره في الواقع الحى . ومعنى هذا أن المساس بمبدأ الوسطية هو مساس بشمولية الإسلام وبالشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان . وبمعنى آخر فالنظر إلى الإسلام خارج منهجيته أي خارج شروطه يعني تعطيل الاجتهاد وإحداث قطيعة بين الدين والدنيا . فكل قطيعة بين الدين واهتمامات الأمة هو تعبير عن فوضى فكرية لا يمكن أن تولد وعيا صحيحا بالواقع ووضعية الشعوب الإسلامية في معركة الحضارة . إن الطرح الإسلامى للعقيدة وللعبادات يعبر عن المنهج الإلهي لتسخير طاقات الواقع لصالح العباد .

فالموقف المضاد للوسطية لا يمثل فوضى فكرية فحسب ، بل يمثل كذلك ردة لصالح أعداء الأمة ، كما يمثل موقفا نخبويا من الجماهير لا فرق بينه وبين نخبوية العلمانيين فى العالم الإسلامى . لا أعرف فلسفة أكثر واقعية وأكثر ثورية فى نفس الوقت من فلسفة الإسلام ونظرته إلى الحياة والإنسان . وتتجلى هذه « الواقعية الثورية » فى العبادات وعلاقتها بالحياة . إن العبادات التى تمثل أعلى مستوى من الروحانية والتجريد النفسى والفكرى تلتصق وتتلاحم مع اهتمامات الأمة فى الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية إذا ما استوعبت داخل المنهج الإسلامى وحسب مبدأ التوازن بين المادى والروحى . على أنه يجب أن نؤكد فى هذا السياق أنه لابد من تدقيق مفهوم الوسطية على مستوى الممارسة وعلى المستوى المنهجى ، فالوسطية فى ميدان الممارسة لا تعنى (الاعتدال) الذى يؤدى إلى الرضوخ للأمر الواقع والاستسلام أمام الأوضاع . إن الوسطية فى مفهومها الإسلامى هى وسطية ثورية أى جهادية : تسعى إلى إخضاع الواقع لمتطلبات الإسلام لا العكس . أما على المستوى المنهجى والتنظيرى فإن الفكر الإسلامى عندما يحاول أن يدرس المجتمع الإسلامى من خلال فكرة الوسطية فإنه ينتهى حتما إلى رؤية جديدة للعلوم الاجتماعية .

٤ ـ الوسطية والعلوم الاجتماعية

فالوسطية يمكن أن تشكل أداة علمية وإجرائية للتحليل فى العلوم الاجتماعية لأن عن طريقها يتمكن الدراس من النظر إلى الظاهرة الاجتماعية فى كل جوانبها ويتمكن ، فى نفس الوقت ، من نقد المفاهيم التى أنتجتها العلوم الاجتماعية ذات المصدر الغربى (والتى تتميز بالنظرة التجزيئية) . إن الوسطية تحدد مجال النشاط العقلى داخل إشكالية العلاقة بين العقل والنقل والواقع . فالخطأ حسب هذا المنطلق لا ينتج عن استعمال العقل والعلم ، بل ينتج الخطأ عند الاختلال فى التوازن بين العناصر السابقة . فالنموذج المعرفى الإسلامى الذى يميز بين الأحكام « التوقيفية » الخاصة بالغيبيات والأحكام « التوفيقية » المرتبطة بالمعاملات وعالم الشهادة ، إن هذا النموذج المعرفى يفتح الباب واسعاً لقيام علوم دقيقة (دراسة الطبيعة) وعلوم اجتماعية . كما إنه عكس الفكر الغربى – لا ينفى العلاقة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة ؛ لأن فى النموذج المعرفى الإسلامى لا تصبح

المفاهيم الميتافيزيقية عناصر تشويش أو عائقا لقيام تفكير علمي ، حيث إن النموذج المعرفي الإسلامي ، عن طريق فصله وتمييزه بين الأحكام التوقيفية والأحكام التوفيقية قد تنتج عنه صورة للعلاقة بين الدين والعلوم الاجتماعية وبين هذه الأخيرة والفلسفة غير تلك التي تقول بها المدرسة الوضعية . بل العلاقة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة تكون في هذا السياق مبنية على التكامل لا على التناقض . ونقد ابن خلدون للفلسفة ليس المقصود به إبطال الفلسفة من حيث هي فلسفة بل انتقد صبغتها العقلية المتطرفة في الميدان الميتافيزيقي . وهذا النقد مبني على رؤية منهجية تأخذ مرتكزاتها النظرية في العلاقة بين العقل والأحكام التوقيفية والأحكام التوفيقية . هذا الموقف المنهجي يؤكد على نسبية العقل في الميدان الميتافيزيقي . وفي حين أن وضعية أجوست كونت تسعى إلى القضاء على المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية واستبدالها بالوضعية (وذلك باسم دراسة علمية مزعومة للتاريخ) . نجد أن هناك موقفا آخر هو موقف الفكر الإسلامي المؤسّس على الوسطية أو عدم الفصل بين الدين والدنيا ، بين الدين والعلم .

ونتيجة لما تقدم هناك قطيعة بين العلوم الاجتماعية ذات الطابع الإسلامي والعلوم الاجتماعية ذات المصدر الغربي ، على الصعيد المنهجي . فمعالجة الواقع وتحليله من خلال شبكة المفاهيم الإسلامية (سنة الله ، خلافة الإنسان ، عقل ، قلب ، المستكبرون ، المستضعفون ، ترف ، فساد ، هلاك ...) فهذا النموذج المعرفي الإسلامي الذي يرتكز عليه الاجتهاد في معناه الواسع هو النتيجة الحتمية لتداخل العلاقة بين الدين والدنيا .

فالمفاهيم السابقة تتضمن جانبين متداخلين : الجانب الغيبي والجانب الاجتماعي والتاريخي . والاهتمام بهذا الجانب الأخير معناه البحث عن قوانين النهضة والسقوط ، وعدم التركيز على المشاكل الأخلاقية وحدها بل البحث عن أسباب هذه المشاكل الأخلاقية نفسها . ومن هذا المنطلق يمكن القول أن الفكر الإسلامي ليس طرفا في النزاع الدائر بين المثالية والمادية وبين الفردية والجماعية. فالوسطية تخرج الفكر الإسلامي من هذه الإشكالية الضيقة . فالعلاقة بين العقل والدين ، بين عالم الغيب وعالم الشهادة هي علاقة لها خصوصيتها . فالجانب الغيبي في الإسلام هو عامل تعقيل (منهجي) وعامل تغيير للواقع في نفس الوقت . وهذا ما جعل الفكر الإسلامي المعاصر ينطلق من مفهوم الألوهية والنبوة والبعث ليصل إلى تحليل مفاهيم مثل العلم ، العمل ، السياسة ، التنمية.

فمقولة الإسلام دين ودولة جعلت المفاهيم السابقة ذات علاقة بمفاهيم ذات الطابع الروحي الغيبي مثل : التقوى ، الهدى ، البعث . انطلاقا من هذه الأرضية يستطيع الفكر الإسلامي أن ينقذ العلوم الاجتماعية من النظرة الجزئية والتجزيئية إلى الإنسان ويدفعها إلى النظر إلى الظواهر الاجتماعية نظرة كلية . كما يمكن للفكر الإسلامي أن يعيد النظر (وقد بدأ يعيد النظر فعلا) في المفاهيم التي يستخدمها الفكر الغربي عموما والعلوم الاجتماعية خصوصاً ، مثل أسبقية الوجود الاجتماعي على الوجود الفردي ، ومثل النزعة الاجتماعية التي تنص على أن الإنسان ليس إلا مجرد مجموع العلاقات الاجتماعية ، ومثل العلاقة بين البنية الأساسية والبنيات الفوقية (العلاقة في مفهومها الماركسي) . فهذه المفاهيم تأخذ دلالة جديدة عندما يتم النظر إليها من خلال مبدأ الوسطية .

إن الفكر المعاصر سيبقى محصورا فى الإطار الضيق للبحث الأمبريقى مالم ينظر إلى الإنسان فى كل أبعاده . والفكر الإسلامى إذ يقدم هذه الرؤية حول الكون وحول الإنسان فى إطار العلاقة بين العقل والدين ، يمكن أن يمنح للفكر المعاصر الخلفية المنهجية للخروج من تفاؤلية العقلانية والوضعية والماركسية . أى تجاوز الخطأ المنهجى الذى لم يميز الاختلاف بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية . المنهج الإسلامى يبعد الفكر عن الوقوع فى هذا الخطأ الأبستمولوجى الذى يؤدى إلى انحرافات أيديولوجية .

٥ ـ المنهـــج الإســلامى

هناك إذن منهج إسلامى عام يختلف عن المنهج فى الفكر الغربى ، فالمنهج الإسلامى العام الذى تم ضمن منظوره كل جوانب النشاط فى الفكر الإسلامى يصدر من مبدأ الترابط الشرعى والبنيوى فى نفس الوقت بين الدين والدنيا ، فانطلاقا من هذا المبدأ الذى يتأسس عليه المنهج الإسلامى ، يجب (وجوبا شرعيا وأبستمولوجيا فى نفس الوقت) أن تصاغ الرؤى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كلها فى إطار التداخل بين الدين والدنيا بين المادى والروحى ، ومعنى هذا أن كل تنظير لجوانب الحياة الاجتماعية يستمد مشروعيته من نظرة شمولية تنبع ضرورة من القرآن والسنة . وهذا ما أنتج ظاهرة فريدة تتمثل فى ذلك الترابط العضوى بين مختلف رؤى الإسلام الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعقائدية . فلا فرق ، فى المنهج الإسلامى بين العبادة والسياسة (فى مفهومها الإسلامى) أو بين الاقتصاد والأخلاق . فشمولية المنهج الإسلامى تنعكس على صورة الطرح الإسلامى للقضايا المختلفة . هذه الصورة تتميز بالتداخل وبالتأثير المتبادل بين كافة القضايا . فلا وجود فى هذا المنهج لنظرة تجزيئية لأن المصدر الذى تنبثق منه نشاطات المسلم ينتمى إلى مصدر واحد هو الأساس الربانى أو المشروعية العليا . فى حين أن منظومة الفكر الغربى ، التى لا تعتمد فى منهجها العام على وحدانية المصدر ، قد انتهت إلى مقاربة تجزيئية للواقع . ومن هنا فالاختلاف جذرى بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى : هو اختلاف حول منهج النظر ونقطة الانطلاق . فتفوق المنهج الإسلامى على المناهج الأخرى لتحقيق نهضة الأمة يكمن فى مصدره الإلهى من جهة (القرآن والسنة) ، وفى شموليته وارتباطه بالواقع من جهة أخرى . والمقصود بالواقع هنا هو إنسان العالم الإسلامى الذى يعيش بصورة أو بأخرى القيمّ والمفاهيم الإسلامية ويتجاوب ، بالتالى ، مع متطلبات المنهج الإسلامى .

فكل نظرية اجتماعية وسياسية فى العالم الإسلامى ينبغى أن تتم صياغتها من خلال الميتافيزيقا فى نموذجها الإسلامى . فالاستلاب ينشأ عندما يصطدم الإنسان ، فى تنظيره للواقع وفى ممارسته بالكون والفطرة أى يصطدم ويتناقض مع الرؤية الإسلامية للكون والحياة فتأتى نظريته وممارسته مبتورتين لا تقومان على منهج سليم (أى لا تقومان على المنهج الإسلامى) . ومن هنا قصور الفلسفات الغربية من ماركسية ووجودية وغيرهما عن تفسير وعلاج الاستلاب وأزمة الحضارة المعاصرة . فالرؤية الإسلامية التى ترجع الاستلاب إلى اختلال التوازن بين الجانب المادى

والجانب الروحى فى حياة الانسان والناتج عن انقطاع الإنسان عن الجذور الحقيقية للوجود ، هذه الرؤية تتجاوز هذا الانقطاع عن طريق وصل عالم الشهادة بعالم الغيب . وهذا هو سر المقاومة التى تجعل المسلم يتحدى ويقاوم قوى الشر . فربط عالم الشهادة بعالم الغيب يؤدى إلى بناء نفسية جديدة للأمة وإلى عملية تغييرية فى مجالات القيم والمفاهيم والعلاقات الاجتماعية . فتحصل داخل ذهنية الأمة وثبة عقلية ترفض كل التصورات غير الإسلامية للكون والإنسان . ومن هذا البناء النفسى الجديد تمتد العملية التغييرية إلى الواقع فى كل مظاهره وتعمل على قلبه تماما . فالمنهج الإسلامى مضاد للنظرة المهلهلة التى تتم فى إطار الطرح الناقص والمشوه للإسلام . ذلك الطرح الذى يؤدى بالأمة إلى الاستسلام أمام التحديات والخضوع للغرب .

إن المنهج الإسلامى واجب من الناحية الشرعية وضرورة تحتمها المنظومة الإسلامية نفسها على الصعيد الابستمولوجى وبقطع النظر عن عقيدة الدارس وموقفه من مصدر الإسلام . إن التلازم العضوى والمنطقى بين الجانب الروحى والجوانب الاجتماعية هو النتيجة الحتمية لمقولة الإسلام دين ودولة . فكل قطيعة بين الدين والدنيا وكل اختلال فى العلاقة بينهما تؤدى إلى فوضى فى المنظومة الإسلامية لأنها تأخذ مصدرها من قراءة غير شرعية وغير علمية فى نفس الوقت للقرآن الكريم وللسنة الشريفة .

٦ ـ المرحلة المكية والمدنية فى الرسالة كمنهج لأسلمة الواقع

إن منهجية أسلمة الواقع تتجلى فى تحقيب الرسالة الإسلامية إلى مرحلتين المكية والمدنية . فالتدرج فى التنزيل يعبر عن الواقعية الثورية لا الواقعية التى ترضخ للواقع ، من جهة ، كما إنه يؤكد من جهة أخرى ، على أن المنهج فى المنظور الإسلامى يعنى حقا طريقة وأسلوبا للمعرفة وللعمل – فحضور المنهج هو الذى يفجر الحركة والتقدم ، وغيابه يسبب الركود والانحطاط . ومن هنا فحضور المنهج فى الإسلام على مستوى محتوى النص (الطرح الإسلامى لكافة أبعاد الحياة الإنسانية) ، وعلى مستوى علاقة النص بالواقع لأسلمته . وهنا يتجلى منهج التغيير فى انقسام زمان الرسالة إلى مرحلتين : المرحلة المكية (العقيدة كبنية أساسية لكل عملية تغييرية للواقع) والمرحلة المدنية كنتيجة منطقية للمرحلة السابقة (التشريع وبناء الدولة والأمة) . فمن هذا المنطلق لاحظتُ غياب « النبوة وتحقيب مراحل الرسالة » فى ورقة عمل الأخ الدكتور محمد عمارة . فالنبوة هى المنهجية الإسلامية فى أرقى صورها ، إذ عن طريق النبى يتم تجسيد علاقة الإيمان بالعمل فى صورتها المثلى من جهة ، وتتم من جهة أخرى أسلمة الواقع وتحقيق النقلة النوعية من المجتمع « الجاهلى » إلى المجتمع « الإسلامى » . وفى هذا السياق تبرز السيرة النبوية كمنهجية (ذات مصدر ربانى) للتعامل مع الواقع لتغييره . وتظهر معالم هذه المنهجية فى :

١ – التدرج فى التنزيل .

٢ – تغيير نظرة الإنسان إلى الكون عن طريق التوحيد قبل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

٣ - ونتيجة لما سبق انقسمت الرسالة إلى مرحلتين المرحلة المكية والمرحلة المدنيه

٧ ـ القوميـة والأمـة

هناك تناقض بين القومية التى لا تنظر إلى الإسلام فى بعديه الروحى والسياسى وبين مفهوم (الأمة) . فهذا النوع من القومية يوظف الدين الإسلامى لتجسيد أيديولوجيا تفصل بين الدين والدولة . لكن يمكن لهذا التناقض أن يزول (أو تخف حدته) بين مفهوم الأمة ومفهوم القومية إذا نُظر إلى هذه الأخيرة كمرحلة مؤقتة تسعى إلى الذوبان داخل الأمة كإطار عام يشمل كل الشعوب الإسلامية . فالقومية المنفصلة عن الأمة (بمعناها الإسلامى) لا يمكن أن تقدم أيديولوجيا تستطيع بناء مجتمع وتأسيس حضارة . وعلى العكس من هذا ، مفهوم الأمة الذى يمثل موقفا من الإنسان ومن الشعوب ومن الحياة والكون . هذا المفهوم يقدم مشروعا حضاريا وقيما معبِّئة للشعوب الإسلامية . ومن هنا يمكن أن نستنتج أن الوسطية لا تتجلى بين القومية والأمة بقدر ما تتجلى بين الفرد والأمة من جهة وبين الخصوصية والشمولية ، بين الأصالة والمعاصرة من جهة أخرى ، فلا يسعنا ، إذا أردنا أن ننفى كل التباس ، إلا أن نلجأ إلى وضع تصورنا للبنية الاجتماعية والسياسية والثقافية للشعوب الإسلامية فى إطارها الذى يعطيها دلالتها وخصوصيتها . فالعمل على توحيد الأمة والتطلع إلى بناء الحضارة الإسلامية من جديد هو واجب دينى مثل الصلاة والصيام والحج . ففكرة وحدة الأمة هى إذن مشكّل سياسى وثقافى واجتماعى ودينى فى نفس الوقت . فتمزق الشعوب الإسلامية إلى قوميات متطاحنة وتابعة للغرب يأخذ معنى (الفتنة) فى المنظور الإسلامى .

إن العقلانية المرتبطة بالتوحيد لها أبعاد اجتماعية وحضارية . فهى عقلانية مفرقعة لكل النظم الاجتماعية والسياسية المبنية على اللامساواة بين البشر وعلى التفاوت بين الأعراق . فالعقلانية الإسلامية النابعة من التوحيد تتناقض تناقضا جذريا مع كل وضعية تهيكل المجتمع على أساس عرق أو قبلى أو قومى . فمفهوم الأمة لا يمكن حصره فى إطار جنس أو وطن . بل هو مفهوم مرتبط بالعقيدة ، إلا أن الترابط بين المسلمين ليس - بحكم المنهج الإسلامى - مجرد عاطفة مضبوطة بالأحكام الشرعية وذات رؤية خاصة فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والسياسى .

وهكذا فكل هيكلة للشعوب الإسلامية تتم خارج صيغة الأمة كالقومية والإقليميات الناتجة عنها هى مفاهيم وتصورات منحرفة عن الأساس المفهومى الأصيل : القرآن والسنة اللذين يوجبان تنظيم شؤون المسلمين وتعبئة طاقاتهم . ومن هنا فالإطار السياسى للجماهير المسلمة هو الأمة لا القومية . والمقصود بالإطار السياسى لدى كثير من مفكرى الإسلام فى عصرنا لا يعنى أن يكون للمسلمين دولة واحدة . بل الإطار السياسى معناه أن تكون المؤسسات السياسية تعبيرا عن الأخوة الإيمانية التى تربط الشعوب الإسلامية .

لم يكن رجال الإصلاح ثم المفكرون المسلمون المعاصرون مثاليين بل كانوا مرتبطين بقضايا المرحلة التاريخية ، مثلا لم يتجاوزوا أو لم يزيلوا فكرة الوطن والوطنية بل نظروا إليها من خلال

الدين والواقع (أى من خلال المنهج الإسلامى) ، لتأسيس وتحرير الوطن الأكبر الذى هو الأمة .

فالوَحدة الروحية التى تحتفظ بها الشعوب الإسلامية تمثل عاملا أساسيا ، من الوجهة النفسية ، فى تماسك الانتماء إلى الأمة وإلى مشروعها الحضارى . والوَحدة الروحية فى الإسلام لها خصوصياتها فهى ليست مجرد مشاركة وجدانية بل هى أساس ضرورى لنتائج ضرورية تتمثل فى الوحدة السياسية والاقتصادية .

٨ ـ الشورى والحاكمية

إن العمل على تأسيس دولة إسلامية هو ـ بحكم مقولة الإسلام دين ودولة – واجب شرعا وعقلا . فمفهوم الدولة يشكل إذن جزءا من الإسلام . فالطرح الإسلامى لكل القضايا الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية يكون طرحا ناقصا بدون تنظيم سياسى .

هذا ، وهناك علاقة عضوية بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة . فهذه الأخيرة هى « دولة الأمة » . فلا يمكن تصور وجود إسلامى فى شتى ميادين الحياة بدون دولة . فالدولة هى التى تحافظ على وجود وصيرورة الأمة . والمبادىء الإسلامية التى تشكل الأساس الشرعى والأخلاق للفكر السياسى الإسلامى مثل الشورى والبيعة والعدل والعزل والنقض والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تتناقض مع فصل الدين عن الدولة ، كما تتناقض فى نفس الوقت مع الثيوقراطية والحكم المطلق على اعتبار أن الشرع ـ إلى جانب المبادىء العامة لتسيير الحياة السياسية ـ وضع منطقة الفراغ لاستيعاب المستجدات عن طريق الاجتهاد . وهكذا ، فإلى جانب البعد الإلهى للفكر السياسى الإسلامى يوجد البعد الإنسانى كذلك . إلا أن هذا البعد الأخير ، من حيث هو اجتهاد ، لا يتم إلا داخل المنهج الإسلامى أى داخل إشكالية العلاقة بين العقل والدين والواقع وليست هذه الإشكالية فى الوقع إلا تعبيرا عن مبدأ الوسطية . فالفكر السياسى الإسلامى المعاصر مثلا يؤكد على الديمقراطية أى على سلطة الأمة إلا أن هذه السلطة محدودة لأن الحاكمية المطلقة لله وحده ، فهو المشرِّع الحقيقى حتى ولو تمت صياغة القوانين عن طريق الإنسان ، لأن سن القوانين يكون باطلا شرعا مالم يتم حسب متطلبات الاجتهاد وشروطه (مع العلم بأن هذه الشروط مرنة إلى أقصى حد) . فكل اختلال فى التوازن بين الدين والعقل والواقع يؤدى إلى رؤية سياسية مخالفة لمتطلبات الإسلام . ومن هنا التناقض بين الإسلام واللائكية من جهة ، والإسلام والثيوقراطية من جهة أخرى . فاللائكية تنتهى إلى إخضاع المبادىء الإسلامية للواقع وللفكر الغربى ، أما الثيوقراطية فتنفى الاجتهاد وتعطله كما تنفى تدخل الجماهير فى الحياة السياسية وتنتهى إلى شرك واضح يبرز فى خصائص النظام « الفرعونى » نظام فردى ، مستبد ومعاد للشعب أو (للناس) حسب التعبير القرآنى . وإذا كان (فرعون) يمثل أعلى درجة الاستبداد وقمة التناقض بين السلطة والناس ، فإن (قارون) يمثل فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى أعلى درجة الاستغلال وقمة التناقض بين المستكبرين والمستضعفين .

هذا ، وعلى الرغم من أن مبدأ الشورى يتضمن معنى الديمقراطية فإنه لا يمكن القول بأن للشورى وللديمقراطية معنى واحد على اعتبار أن الديمقراطية (الغربية) تنفى البعد الروحى فى الحياة السياسية فى حين أن الشورى لا معنى لها إلا داخل إطار العلاقة بين الدين والدنيا ، بين عالم الغيب وعالم الشهادة . ونتيجة لما سبق ، فالرؤية السياسية الإسلامية تطرح نفسها خارج الليبرالية وخارج الماركسية . ففلسفة الإسلام السياسية لا تتأسس على مفاهيم ذات مصدر إنسانى أو مفاهيم تمت صياغتها من طرف الإنسان . فالمفاهيم السياسية فى الإسلام ذات مصدر إلهى لأن صياغتها تتم عن طريق الاجتهاد وتتم عن طريق مبدأين أساسيين : مبدأ الشورى من جهة ، ومبدأ الحاكمية من جهة أخرى (حاكمية الله المطلقة)

٩ ـ المنهج الإسلامى فى الرؤية الاقتصادية

ليس الاقتصاد فى الإسلام منفصلا عن معنى الحياة وعن القيم الأخلاقية ، فالرؤية الاقتصادية الإسلامية ترتكز على مبادىء أخلاقية تتمحور حول قيمة الإنسان (الإنسان الخليفة) وأسبقيته على المادة : فالاقتصاد فى خدمة الإنسان لا العكس . فالإنسان هو مركز الكون وخليفة الله فى الأرض ولا يمكن للثروة أن تسيطر عليه . فالثروة وسيلة لتحرير الإنسان وليست غاية فى حد ذاتها . ومن هنا محاربة الإسلام لكل قوة مؤسسة على المادة ومحاربته للأنظمة الاقتصادية المنفصلة عن الجانب الروحى (المستكبرين والمترفين) . فكل نظام اقتصادى يسعى إلى استغلال الإنسان يتناقض مع الإسلام . ونلاحظ فى القرآن الكريم تلازم الترف والفسوق اللذان يؤديان بدورهما إلى الهلاك (هلاك الحضارة وانحطاطها أو اندثارها) .

والمنهج الإسلامى الذى يتأسس عليه الاقتصاد الإسلامى يضع هذا الأخير – كما هو الحال فى الميدان السياسى – خارج النظامين الرأسمالى والماركسى . فمبدأ الوسطية فى الميدان الاقتصادى ينظر إلى العلاقة بين الفرد والمجتمع لا على شكل تناقض وصراع بل على شكل علاقة تكاملية بين المبادرة الفردية والمصلحة العامة . وكل المظاهر التى ذكرناها جعلت الفكر الاقتصادى الإسلامى يختلف جذريا عن النزعة الاقتصادية أو (الاقتصادانية) فالنزعة الاقتصادية مفهوم ذو بعد واحد يختزل الأبعاد الأخرى الثقافية والأخلاقية والروحية الضرورية لكل عملية تنموية . فالمنهج الإسلامى يرفض كل نظرة أحادية إلى الاقتصاد . فلا يمكن حسب هذا المنظور إحداث تطور فى الميدان الاقتصادى بدون ربط هذا الأخير بالجانب الروحى إذ بفضل هذا الجانب الأخير تتخذ متطلبات التنمية والتقدم شكل الواجب الدينى وقداسة العبادة .

١٠ ـ الاجتهاد .. منهج وعبادة

إن النظرة التجزيئية والانتقائية إلى الإسلام تعبر بالمفهوم القرآنى عن خزى فى الحياة الدنيا ، وتعبر من الناحية العلمية والفلسفية عن اختلال فى المنظومة الإسلامية . لا تتم النظرة الشرعية والعلمية إلى النص إلا عن طريق أخذ الإسلام بكل جوانبه . فالالتزام المطلق بالإسلام ذو بعد

تعبدى (واجب شرعا) و ذو بعد علمى (النظرة الكلية الشاملة) . وليس هذا المنهج فى الالتزام بالإسلام إلا (الاجتهاد) . فهو الأساس الشرعى والمنهجى لصياغة الفكر الإسلامى ومجابهة الأحوال الجديدة . هو المقولة التى عن طريقها تتم عملة تكييف الواقع حسب متطلبات الإسلام .

إن أكبر ما يميز الفكر الإسلامى المنطلق من مقولة الإسلام دين ودولة هو شموليته التى تنعكس على كل جوانبه ، ويمكن أن نشير فى هذا السياق إلى أن الاجتهاد فى الفكر الإسلامى المعاصر حاول ، بفضل اعتماد بعض المفكرين على المنهج الإسلامى ، أن يتجاوز النزعة الفقهية التى تحصر العقيدة والعبادات والمعاملات فى أطر فقهية جامدة ومجرّدة دون ربطها بمنطق القرآن الكريم وبمنطق الواقع والتاريخ . فطرح الفقه فى إطار إشكالية العلاقة بين العقل والدين وقضايا الأمة هو الذى جعل بعض المفكرين المسلمين المعاصرين يحاولون ، من منظور إيمانى تعبدى وعلمى ، أن يصوغوا النظرية السياسية والاقتصادية والإسلامية . فبفضل هذه المقاربة يمكن للفكر الإسلامى أن يكون منتجاً ويخرج من الإطار الضيق لفقه الفروع من جهة ، كما يخرج من النظرة التراثية والفولكلورية إلى الإسلام .فالاجتهادالمبنى على المنهج الإسلامى ينظر إلى كل جوانب الإسلام على أنها متداخلة ومترابطة (كالجهاد والأمة والدولة والعدل والعقيدة والعبادات) وعلى العكس من ذلك فالمواقف الأخرى التى تتم خارج المنهج الإسلامى هى مواقف انتقائية وتجزيئية تعزل كل عنصر عن المجموعة التى ينتمى إليها ، مثلا : النظر إلى العبادات فى جانبها الغيبى فحسب دون أبعادها الاجتماعية .



تعقيب

الاستاذ عمر عبيد حسنة

الأخ الفاضل / الدكتور جمال عطية ، حفظه الله ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .. وبعد ،

فاستجابة لرغبة الأخ الفاضل الدكتور طه جابر العلوانى مدير المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، اطلعت على الورقة المقدمة من الأخ الدكتور محمد عمارة حول أزمة الفكر أو «فى المنهج الإسلامى » .

ولاشك عندى أن الدكتور عمارة عرض لقضايا هامة وأساسية ومشكلات خلافية تستدعى الحوار والمناقشة للوصول بعد ذلك إلى أرضية مشتركة للمشتغلين بمعالجة الأزمة ، وتجديد أمر الدين .

وعلى الرغم من أن الدكتور عمارة قدم فى ورقته نظرات دقيقة وذكية وهامة يمكن أن تشكل إضافة حقيقية فى القضية المطروحة ، إلا أنها لا تخلو ــ فى نظرى ــ من بعض المجازفات مما سوف أبينه فيما بعد . ذلك أن طبيعة الأمور التى عرض لها ، تعددت فيها وجهات النظر ، وكثر فيها الخلاف ، ولا أعتقد أن حسمها يمكن أن يتم بهذه السهولة ، وسوف يبقى الكثير منها محل نظر وخلاف ، ولكل وجهته واستدلاله ، لكن الحوار والمناقشة يمكن أن يُساهم بالاقتراب أكثر من ساحة الصواب ، إذا افترضنا توفر الإخلاص فى البحث عن الحقيقة عند الجميع ، وذلك أمر مرده إلى الله ، سبحانه .

والأمر الذى يمكن اعتباره من المسلّمات ، أنّ الأزمة فكرية أولاً وأخيراً ، وأن مانلحظه من المظاهر ، على المستويات كافة ، إن هى إلا أعراض للأزمة الفكرية ، وأنّ هذه المظاهر سوف تنتهى عندما نتمكن من معالجة تلك الأسباب التى ساهمت بتشكيل الأزمة .

ولعل السبب الأساسى الذى تجب معالجته ــ فى نظرى ــ هو كيفية التعامل مع المنهج ؛ لأن الأزمة أزمة فهم المنهج ، وليست الأزمة فى المنهج نفسه الذى شرع الله معالمه فى القرآن وبيّنه الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى السنة .

وأحبّ أن ألح هنا على ضرورة عدم الاستعجال فى الحصول على النتائج الفكرية فى مثل هذه القضايا ؛ لأنها من المشكلات ذات الأعمار الفكرية المديدة والتى تتعدد فيها وجهات النظر ، ولا

يمكن حسمها بسهولة ــ كما أسلفت ــ ولن تحسم تماماً نظراً لطبيعتها ، ولكن نأمل الوصول إلى أرضية مشتركة فى المسائل المطروحة .

وكنت أتمنى أن تُتاح فرصة أكبر ، ومتسع من الوقت للرجوع فى كل قضية إلى مظانها ، واستقراء وجهات النظر المطروحة حولها للوصول إلى رأى مرجح فيها ، ولكن ذلك لم يتيسر ، فلا أقل من أن أتقدم ببعض الملحوظات السريعة . وقد آثرت ــ أثناء وضع هذه الملحوظات ــ الإشارة إلى صفحات الورقة المقدمة خشية التطويل ، لذلك اكتفيت بالإحالة إلى رقم الصفحة عند الملاحظة على كلام الكاتب .

وأحب أن أقرر أن هذه الملحوظات ، ليس المراد لها أن تبخس الموضوع حقّه ، وإنما يمكن أن تُعتبر إلى حدٍ بعيد ملحوظات إيضاحية تصب فى المجرى نفسه ، الغرض منها رفع التباس يمكن أن يتوهم من الكلام ؛ لأننى أعتقد أن بعض ما ورد فى الورقة ، يشكل منزلقات خطيرة ، ومجازفات غير مأمونة ، لذلك أرى أنه لابد من إشباعها بحثاً ، ومناقشة ، وتحريراً ، وتحرياً ، من الناحية الشرعية قبل طرحها من قِبل المعهد ، ذلك أن بعض الكلام الوارد فيها ، إذا أُخذ على إطلاقه فسوف ينتهى بقارئه إلى فصل الدين بتشريعاته عن تنظيم شؤون الحياة ، كما إنه سوف يحقق ــ ولو بحسن نيّة ــ مقولة العلمانيين والماديين من أن ثوابت الإسلام تقع فى إطار الغيبيّات وأمور العقيدة ، وأن أمور الدنيا مردها المصلحة واجتهاد الناس ، فهم أعلم بشؤونها ، أى الفصل بين العقيدة والشريعة ، فالدين عقيدة بين الفرد وربِّه ، والشريعة كسب بشرى تحدده المصلحة .

كما يفهم من الكلام أن الإسلام إنما جاء استجابة للواقع العربى ذلك الواقع الذى كان يستدعى الفكرة ، وفى هذا الكلام ما فيه من الإشارة إلى خلفيات وكتابات معروفة فى محاولة لإلغاء النبوة .

أولا : ملحوظات عامة :

١ - الكلام الوارد ــ فى معظمه ــ أقرب إلى أن يصنَّف فى مفهوم التصور الإسلامى ، بشكل عام ، منه إلى القول فى المنهج . ويمكن وصف البحث المطروح بأنه كلام فى المنهج مختلط بالتصور . ولو كان المنهج الذى أراد الكاتب أن يعرض له محدّد أكثر ، لكان أولى .

٢ - الغريب أن الأخ الكاتب أسقط البعد الغيبى وأثره فى حياة الإنسان الفكرية والسلوكية والمادية من اهتماماته ، وأهمل الربط بين السنن النفسية والاجتماعية والسنن المادية أو قوانين التسخير . ولم يعط المساحة المطلوبة لأثر البعد الغيبى فى القضايا الحياتية ، وتميز المنهج الإسلامى به ، مع أن الكثير من الآيات والأحاديث عرضت لذلك .

وقد تكون الإشكالية اليوم ، بفهم البعد الإيمانى وأثر الإيمان والتقوى فى إعادة صياغة الإنسان ، وشحذ فاعليته وفى رعاية واستمرار تلك الفاعلية ؛ ذلك أن الإيمان ليس عملية سلبية بعيدة عن صناعة الدنيا وصياغتها حيث لابد من الصبر والمجاهدة لتجاوز المحن والظروف القاسية وتجاوز الأزمات .

والحقيقة ، أن الأمر النفسي الإيماني مرتبط بالواقع المادى ، وملازم له ، ومؤثر فيه فأثناء الكلام عن أزمة الواقع أو أزمة التفكير ، كان لابد من إعطاء هذا البعد المساحة المطلوبة ، ويمكن أن نذكر بعض النماذج لذلك :

أ - قال تعالى : ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾ « الأعراف : ٩٦ »

ب - وقال : ﴿ وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ﴾ « النحل : ١١٢ ».

جـ - وقال : ﴿ فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفّاراً يُرسل السماءَ عليكم مدراراً ﴾ « نوح : ١٠ - ١١ » .

د - والآيات فى ذلك كثيرة ، وكثيرة جداً ..

هـ - وأحاديث انقراض الأمم وسقوطها ، شواهد تاريخية حضارية على ذلك .

و - وقراءة سورة « الأنفال » بتأمل يغنى هذه القضية بأبعاد كثيرة لابد من استحضارها أثناء الكلام فى المنهج .

لذلك كان لابد للبحث أن يترك مساحة للربط بين الأسباب والمعوقات المادية وبين الشروط النفسية والاجتماعية ، أى لابد من استحضار البعد الغيبى ليكون جزءاً من المعالجة .. كيف لايكون ذلك ، والإسلام اعتبر أساس التغيير نفسياً ، ومظهره مادياً ؟ يقول تعالى : ﴿ إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيّروا مابأنفسهم ﴾« الرعد : ١١ » .

٣ - القول بأن فقه المعاملات مشروط بتحقق المصلحة ، كايراها أو يتوهمها الإنسان ، ومحاولة تعطيل النصوص بحجة عدم توفر الشروط لإنفاذها ، قضية خطيرة ودقيقة لابد من تحرير للقول فيها تماماً ؛ لأن ذلك متعلق بخلود الشريعة . والتسليم بأن الله شرع مايحقق المصالح للعباد فى كل زمان ومكان ، وأن الاجتهاد فى بعض أمور الدنيا ، والخطأ فيه الاستدلال بحديث : « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » ، لايخرج عن كونه فى القضايا التى تختص فى الصناعات والزراعات والأمور الفنية ، بعيداً عن الفلسفات وما يحل ويحرم من الأمور .

كما إن تقسيم السنّة إلى سنة عبادة وسنّة عادة ، محتاج إلى تحديد أكثر لأن ترك الأمر على هذه الصورة من التعميم قد ينقض عرى الشريعة ، الواحدة بعد الأخرى وإذا رجعنا ودققنا فى الكثير من أمور الحرب والسلم والمعاملات أو مايسمى فقه المعاملات ، نرى فى ذلك وحياً من الله أو اجتهاداً من الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، أقره وحى الله ، أو صوبه ، ولو اتسع المقام لأتينا بالكثير من الأمثلة .

والقائلون ـ من علماء الأصول ـ بالمصلحة ، وضعوا لها ضوابط وشروطاً . ومن أهم شروطها : أن لاتصادم نصاً ، ذلك أن ماورد فيه نص ، فالمصلحة فى التزام النص . ولو توهم الإنسان غير ذلك تكون مصلحة ـ موهومة.. فالذى خلق الإنسان أعلم بما يحقق له المصلحة .

ولم يشذ على ذلك إلاّ « نجم الدين الطوفى » وبعض الكتّاب المحدثين الذى يجهد نفسه ليجعل المصلحة مرادفة للضرورة حتى ينتهى إلى إباحة المحظورات شرعاً . ولا أدرى ما نحن فاعلون بهذا التراث من فقه المعاملات ، ومن الكثير من الآيات المحكمة والأحاديث ذات الدلالات الخاصة على الحلال والحرام فيها ؟!

ثانيا : ملحوظات خاصة :

أزمة ومأزق الفكر الإسلامى من الأمة الإسلامية

١ - **فى صفحة « ٩ »** وتحت هذا العنوان ، علل الأخ الكاتب أزمة الفكر بسبب من أزمة الفكر الغريب الوافد ، والفكر الموروث . وهنا لابد من إيراد ملحوظة بسيطة :

أعتقد أن هذا الكلام بإطلاق فيه شيء من الحق ، والكثير من التجنى عندما نسوى بين الفكر الوافد والميراث الثقافى بكل فتراته . فقد يكون سبب الأزمة فى العجز عن الإفادة من التراث والقدرة على التبادل المعرفى ، وليس فى الميراث نفسه ؛ لأن ذلك قد يفهم منه أن حلّ الأزمة ، سبيله إلغاء التراث أو القفز من عليه . وعلى كل حال ، لاأرى أن يُسوى الوافد بالموروث ، فالفوارق كثيرة ولا مجال لإيرادها .

٢ - **عند الكلام عن تاريخ بدء هذه الأزمة فى الفقرات الأخيرة من صفحة « ٩ »:**

لابد فى نظرى من الإشارة إلى أن هذا هو الواقع العام للأمة الذى لا ينفى وجود بعض الصور الصحيحة القائمة فى الاتجاه الصحيح ، وإن لم تستطع التأثير على المجرى العام ، كنوع من التواصل فى إطار الطائفة القائمة على الحق وضمان عصمة الأمة بمجموعها ، وكونها لا تجتمع على ضلالة أو خطأ لقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم « لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله وهم كذلك » رواه مسلم .

ويمكن أن يَرِدَ على الكلام : أنه بإطلاقه يناقض الواقع التاريخى لحركة الفكر وعمليات النهوض المتكررة .

٣ - **فى صفحة « ١١ »**

لاشك أن وحدة الطاقات الفكرية لحركة النهضة أمر أساسى وهام ، وأن الانقسام بين عموم الإسلاميين يعجز طاقات الأمة ، لكن ، ماأدرى ماهى علاقة الانقسام بين عموم العلمانيين بالموضوع ؟ « إن موقعهم من القضية ، خارج عن إطار النظر فى أزمة الفكر أو منهج التفكير الإسلامى ، لتشخيص أسبابها وبيان مظاهرها ؛ فلا أرى فائدة من حشر الكلام عنهم ؛ لأنهم يعملون من موقع آخر ، أولهم خيار آخر على الأقل ، ولعل وجودهم من المعوّقات أو من مسبّبات الأزمة كما إن المشكلة بينهم وبين الإسلاميين قائمة بسبب اختلاف فى المنهج والنظر والموقف من الشريعة والتراث بشكل عام ، ذلك أن إسقاط الشريعة وفصل الدين عن الحياة ، من أولويات منهجهم .

الإنسان : الخليفة

٤ - فى صفحة « ١٩ » ، عند الكلام عن الإنسان خليفة عن الله أو خليفة الله ،

أعتقد أنه لابد من تحرير المعنى أكثر ، واستقصاء استعمالاته ، والمعانى الشرعية واللغوية لذلك ؛ لأن الموضوع يترتب عليه نتائج هامة وخطيرة فى أن الإنسان خليفة الله ، وخلق على صورته ، وبيان أن « صورته » تعنى صورة الإنسان التى خلقه الله عليها ، وأن « الخليفة » تعنى التعاقب والاستخلاف فى الأرض للالتزام بمنهج الله وأظن أن الأمر يحمل مشاكل لابد من الوصول فيها إلى رأى متفق عليه مع مقاصد الشرع .

٥ - فى صفحة « ٢١ » - فقرة ٢ - يقول الكاتب : « .. فموقع الإنسان - من الله ومن الكون » ؛ وقد يكون الأولى الاكتفاء بـ « موقع الإنسان من الكون » ، إذ يخشى توهم موقف الندية ، وأن لِلّه موقعاً، وللإنسان موقعاً ، فتعديل اللفظ أحوط .

كون تحكمه الأسباب المخلوقة

٦ - فى صفحة (٢٤) وعند الكلام عن التغيير والتبديل : حبذا لو لو توسع الكاتب فى الحديث عن موقع الإنسان من عملية التغيير خاصة عندما يدرك السنن التى تحكم الأحياء والحياة ويفقه قوانين التسخير التى لابد من إدراكها فى عملية الإنجاز الحضارى .

وأرى فى هذا المقام أيضاً ، أثناء الكلام عن السنن ، أن يتوقف كثيراً عند السنن الخارقة والسنن الجارية ؛ لأن من أزمات الفكر الإسلامى اليوم : التواكل والتعطيل للأسباب وقد يكون ذلك من مظاهر الخلط بين السنن الجارية والسنن الخارقة ، والعدول عن التعامل مع السنن الجارية إلى انتظار حصول السنن الخارقة .

٧ - فى صفحة « ٢٧ »

قد تكون المشكلة أو أزمة الفكر الإسلامى اليوم تتراوح بين طرفين أو فريقين ، وغياب موقف الوسطية ، فريق يعطل الأسباب نهائياً ، والفريق الآخر يألهها ، وبذلك يلغى نظام الكون ، ويعطل التكليف الذى هو الاستجابة لأمر الله ، من خلال التعامل مع الأسباب وقوانين التسخير ، أو يلغى الإيمان بالله خالق الأسباب المؤذن بعملها ، ويعتقد بحتميات تؤدى إلى أن يؤله الإنسان نفسه .

لذلك لابد من تحرير الموقف الوسط ، فالله خالق الأسباب ليحكم الخلق بها ، ويحاسبهم على ضوء تعاطيها والتعامل معها .

وقد يكون المطلوب ، بحث إلى أى مدى يستطيع الإنسان المداخلة مع هذه الأسباب التى جعلها الله موصلة إلى النتائج ، ومن ثمّ التحكم بمسارها ، وتحويل مجراها للوصول إلى النتائج التى تحدد ابتداء (خرق الإسباب بفعل البشر) الذى يعنى التدخل فى مسارها من خلال خلق

الله ، وليس تمرداً أو خروجاً أو رفضاً لسنة الله . وقد يكون المطلوب أيضاً ، بحث :

هل عدم إدراك النتائج أو المسببات يعود إلى خلل فى إتقان الأسباب ، أم إلى تدخل قدرة خارجة عن معادلة الأسباب والنتائج ؟ لأن ذلك سوف ينعكس بصورة سلبية أو إيجابية على عملية التصويب ومعالجة أزمة الفكر ، ودراسة أسباب القصور والاستسلام وعدم معاودة التصويب والنظر فى إعادة بناء الأسباب حيث يصير الشعار : ليس بالإمكان أفضل مما كان ، وتلك إرادة الله ، وبذلك يكون الركود والاستنقاع ، وعدم الاعتبار . وسؤال آخر :

هل تجرى الأسباب فى الأمور النفسية والاجتماعية والمادية بالقدر نفسه ! وما دور الإيمان ، أو الدور الذى يؤديه لينفى العجز ، ويحمى من السقوط والإحباط عند الفشل ، وتخلف النتائج ؟ أظن أن القضية بحاجة إلى مزيد بحث.

سبل الوعى والمعرفة

٨ – **فى صفحتى « ٣٢ » و « ٣٣ »** ، يقول الكاتب : إن « النزعة الباطنية نجحت فى الكشف عن بعض أسرار الروح ، والكلام محل نظر ، فما مدى نجاحها ؟ وماهى الأسرار التى اكتشفتها و (الروح من أمر ربى) ؟ وقد تكون قدمت تجارب ومحاولات خاصة فى مجال فهم النفس الإنسانية ، لكن تبقى المدرسة الباطنية فى النهاية انفلات من الضوابط ، وفرصة للدجل ، وأعتقد أنه لابد من بيان فسادها بشكل واضح .

كما أنه لابد من بيان مصادر المعرفة عند المسلم بشقيها : الوحى ، والعقل ، ومدى كل منهما ، وبالتالى عدم الخلط فى الضوابط أثناء التصويب والفحص والاختبار بين معارف العقل التى لها موازينها ، ومعارف الوحى ، والمساحة المشتركة بينهما ، وارتباط كل منهما بالآخر .

وأعتقد أنه لابد من الإيضاح هنا أن المشكلة التى سببت أزمة الفكر الإسلامى تاريخياً ، ولا تزال آثارها ماثلة حتى الآن ، هى الخلل فى ضبط النسب ، وحدوث ردود الأفعال مثل الصوفية ، الظاهرية ، الجبرية ، القدرية ، المعتزلة ، أهل الرأى ، وأهل الأثر ، وأن الكثير من هذه الفرق الفكرية ، كان وجودها رد فعل على الغلو فى اتجاه وغياب الوسطية الجامعة وميزان العدل .

٩ – **فى صفحتى « ٣٢ » و « ٣٣ » أيضا** ، يقرر الكاتب أن العقل « حاسة » أو هو « أحد الحواس » ، وهذا الكلام محل نظر ؛ فالعقل ، ليس أحد الحواس وإنما هو الأهلية التى تصب فيها محصلة الحواس ، وهو الذى يميزها وفقاً لمنهج فى النظر معين .

١٠ – **فى صفحة « ٣٣ »** يقول الكاتب : « وإذا وقف سبيل الوعى بصاحبه عند ماهو ظاهر من الحياة الدنيا ، فلقد يكفى من لا يؤمن إلاّ بهذه الحياة الدنيا ، لكنه بالطبع لن يلبى حاجة المؤمن بالدنيا والآخرة » !

وهو كلام محل نظر ، ذلك أن الاكتفاء بهذه الحياة الدنيا أمر غير مقبول عقلاً ، وغير ملاحظ

واقعاً ؛ لأن العقل يتطلع إلى مساحات أخرى تقع وراء الحواس ، ويحاول الإجابة عليها ، ولا تزال الأجوبة غير المقنعة تشكل مصدر قلق وتأزم للإنسان ذى النزعة المادية ؛ فالحقيقة أن علم ماهو ظاهر لايكفى ولا يكسب طمأنينة .

١١ - فى صفحة « ٣٩ »

لابد من إيضاح فكرة النبوة كمصدر للمعرفة ضرورى لعوالم لاتقع تحت الحواس ، ولا يمكن تحصيلها من مناهج العرفان والاستبطان .

١٢ - فى صفحة « ٤١ » عند الكلام عن معارف العقل والوحى : يمكن أن توضح « **حادثةُ** الإسراء » **الأمرَ** أكثر : اعتماد العقل والوحى ، وعدم إهمال العقل فى إدراك الوحى ، وكيف **إنّ** لكل مجاله فى تحصيل المعرفة .

١٣ - فى صفحة « ٤٦ »

الأمور التى عرض لها الكاتب فى مراتب الوجود عند الغزالى أتصور أنها لاتخدم البحث كثيراً ؛ لاستغراقها فى علم الكلام ، الأمر الذى يخرج إلى التجريد والنظرية غير المفيدة .

الوسطية الجامعة

١٤ - فى صفحة « ٥١ »

لقد أجاد الكاتب فى اعتبار الوسطية هى الموقف الإيجابى المختار ، وهى الجهاد الأصعب عن وعى ، وأنها ليست موقفاً سلبياً تعادلياً ، ويمكن اعتبار الوسطية من ثمرات المنهج ، وهى تعنى ضبط النسب ، وعدم الخلل أو الإخلال بها .

١٥ - فى صفحتى « ٥٥ » و « ٥٦ »

أرى ضرورة المراجعة للكلام الوارد عن تطلع الواقع إلى الفكر ، وأن الفكر جاء ثمرة واستجابة للواقع ، على الرغم من الاحتراز الذى وضعه الكاتب بأن هذا الفكر ليس إفرازاً اجتماعياً أرضياً ، وإنما هو سماوى . وأعتقد أن هذا الاحتراز شكلىّ لايغير شيئاً من أصل الفكرة المطروحة .

وقد يكون من المفيد هنا ، الإشارة إلى المناخ الذى أوجده التطلع إلى نبىّ جديد أهلّ زمانه ، والرصيد الدينى لأهل الكتاب ، وكيف إن اليهود كانوا يستفتحون على العرب ، وأعتقد أن الكلام الذى أورده الكاتب ، مدفوع بحديث : « بدأ الإسلام غريباً » ، أى ، مستغرباً من البيئة ، محارباً فيها مطارداً ، اضطر أهله إلى الهجرة .

ومن الضرورى درء مقولة : إن الإسلام جاء ثمرة وتطوراً للواقع العربى ، كما يجنح إلى ذلك دعاة الفلسفة القومية الإلحادية الذين تنقلب النبوة عندهم إلى عبقرية جاءت ثمرة للظروف الاجتماعية ، والتطلع الواقعى ، وأن الواقع العربى وصل إلى مرحلة ظهور العبقرى ؛ لذلك لابد

من إيضاح قوله ، تعالى ﴿ **الله أعلم حيث يجعل رسالته** ﴾« الأنعام : ١٢٤ » ، وانطباق ذلك على الأفراد والأمم معاً ذلك أن اختيار العرب ليكونوا حملة الرسالة الأوائل إلى العالم إنما كان بسبب مايملكونه من خصائص وصفات تؤهلهم لذلك ، وأن هذا لايعنى استدعاء الوحى منهم ، بقدر مايعنى الاختيار من الله لهم ، لمؤهلاتهم .

ومن الضرورى أيضا التأكيد على أن الإسلام كان تطويراً للمجتمع وليس تطوراً له ، وتغييراً شمل جميع جوانبه ، وأن التغيير مرتبط بالنبوة وليس بالعبقرية .

١٦ ــ صفحة « ٥٦ »

فى الفقرة الرابعة ، عند الكلام عن أن الواقع استدعى نزول القرآن منجماً :

أرى أن من حكمة نزول القرآن منجماً معالجة هذا الواقع . ولاشك أن نزوله منجماً ــ من بعض الوجوه ــ جاء لمعالجة المشكلات المستعصية ، وأخذ الناس بأحكام التشريع شيئاً فشيئاً . لأن الواقع كان مستعصياً على التكيف مع الإسلام ، إلى جانب أعراض أخرى تربوية ، ولتثبيت فؤاد الرسول وتسهيل الحفظ .

وعبارة إن الإسلام نزل « استجابة للواقع » ، لابد من تحريرها أكثر ، ومراجعتها مراجعة دقيقة ، خاصة وإن بعض الكفار كانوا يطلبون أن ينزل القرآن جملة واحدة ، يقول ، تعالى : ﴿ **وقال الذين كفروا : لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، كذلك لنثبت به فؤادك ، ورتلناه ترتيلا** ﴾« الفرقان : ٣٢ » .

١٧ – صفحة « ٥٧ »

أ ــ أرى أن أحكام الفروع لم ترتبط كلها بالأعراف المتغيرة ، ولا شك أن بعضها بنى حكمه على العرف كمصدر للتشريع الفرعى ، والأحكام التى تتغير بتغير الأعراف هى التى بُنيت علتها على العرف أصلاً . والأمر معروف عند علماء الأصول . أما اعتبار أن كل أحكام الفروع مبنية على الأعراف المتبدلة ، فأمر محل نظر .

ب – القول بأن علاقة فكر الفروع بالواقع أكبر وأوثق من علاقة فكر الأصول ، كلام محل نظر ، وموهم فى الوقت نفسه ؛ لأنه يوحى بتقديم الاجتهاد وهو عمل العقل واستدلاله واستنباطه على النص ــ الأصل ــ حتى ولو كان الاجتهاد ضمن إطار فهم النص ، وتنزيله على الواقع لابد من إيضاح أكثر للقضية .

ج – عبارة الكاتب فى **الفقرة الثانية** : « ... فللواقع دور وتأثير فى فكر هذه الفروع ، جاء من تفاعله مع الأصول ، فكان له فيها مازاد ويزيد على مجرد الاستدعاء » ! أخشى أن يُفهم منها أن الأحكام تخضع للواقع أكثر من تعديله والارتقاء به طبقاً لمقاصد الأحكام ، وهذا ينبو عن الفهم الإسلامى ويجنح إلى لون من التفسير المادى الذى يعتبر الأولوية والأسبقية للمادة وليس للفكرة .

١٨ – فى صفحة « ٦١ »

أ - قول الكاتب إن الشريعة فى الدين هى « كلماينتهجه المسلم ويسلكه كى يعتقد هذه

العقيدة » ، قول ينطوى على الكثير من الإيهام والمجازفة . فهل تعريف الشريعة هو هذا ؟! وهل ماينتهجه المسلم ويسلكه ـ بخطئه وصوابه ـ هو الشريعة ؟!

ب - قول الكاتب إن الفروع « تتغير وتتجدد وتتطور تبعاً للمصلحة ، ووفقاً لمقتضيات الزمان » ، غير مقبول على إرساله ، فللمصلحة شروط وضوابط عرفها العلماء حفاظاً على الأحكام الشرعية وعدم نقضها بحجة تحصيل المصلحة . وقد شذ عن ذلك ـ كما أسلفت ـ نجم الدين الطوفى الذى توسع فى اعتبار المصلحة إلى درجة تقديمها على النصوص واعتبارها مصدر الأحكام ، مع وجود النص،وبحث المصلحة كمصدر للتشريع ، واشتراط أن تكون المصلحة مرسلة ، وأن استشعار المصلحة التى تصادم نصاً هو من أوهام الناس - معروفٌ فى مكانه من كتب الأصول .

وأظن أن إلقاء الكلام بهذه الشكل ، أمر خطير يتنافى مع خلود الشريعة ، ويشكك فى معرفة من شرعها لتطور الزمان ، ويجعل الشريعة محصورة فى الفترة التى نزلت فيها ، وهى النتيجة التى يسعى إليها أعداء الإسلام من المستشرقين . والنتيجة التى ينتهى إليها الكلام لاتخرج عن ذلك .. الفرق فقط ، أن أولئك ينسفون الشريعة ابتداءً ، ونحن نضع مسوغات نسفها باسم الشريعة ، وبذلك تكون دعوتنا أخطر ، وطرحنا أسوأ مالم نحدد الأمور أكثر لندرأ الاحتمالات التى يمكن أن ترد على الكلام .

١٩ - فى صفحة « ٦٢ » :

قول الكاتب : « لولا دور التجديد فى حياة الإسلام ومسيرته لنسخت وطمست الأصول .. » قول عجيب ، وغير مسلم به .. فكيف يمكن أن ينسخ الأصل ، والنسخ معروف بشروطه ، والطائفة القائمة على الحق مستمرة ، والله تعهد بالحفظ ، والأمة معصومة بعمومها كما أسلفنا ؟! .

ولو قال الكاتب : « .. لجمدت وتعطلت أحكامها .. » لكان أولى .

٢٠ - فى صفحة « ٦٥ » :

مقولة « لااجتهاد فى مورد النص » التى حاول الكاتب نسفها وإلغاءها ، ونسبها إلى عوام المثقفين ، تحتاج إلى إيضاح أكثر .. فالذين يقولون بذلك علماء أصول وليس عوام المثقفين ـ كما زعم الكاتب ـ والذين يقولون بذلك لا يعنون به أنه لا يمكن الاجتهاد فى فهم النص ، وإلا كيف أعملوا النص ، وعدّوا الرؤية ، ونقلوا الحكم بالقياس لو لم يجتهدوا فى فهم النص ، واستخراج علّته ، ومعرفة حكمته ؟ إنهم يرون أنّ فى النص مجالاً للاجتهاد وإيجاد الأحكام الجديدة قياساً ، لكن الحكم المستخرج بالاجتهاد والقياس لايمكن أن يكون فى ساحة الأحكام المقررة بالنصوص ؛ إذ لاحاجة مع وجود الحكم لاجتهاد فى إيجاد حكم جديدة للواقعة نفسها ، وإن كان الاجتهاد فى مدى التطبيق مطلوباً .

والغريب أن الكاتب نفسه ـ وهو ليس من عوام المثقفين عاد فى صفحة « ٩٢ » ليقرر

ويقول : « .. وهى ـ أى الأمة الإسلامية ـ مصدر تقنين النصوص ، والتشريع لما لانص فيه بواسطة أهل الحل والعقد ، أهل الاجتهاد » .

ولقد عقد ابن القيّم ، رحمه الله ، فى كتابه « أعلام الموقعين فصلاً » تحت عنوان : « لا اجتهاد ماوُجد النصُّ » عرض فيه لدلائل من الكتاب والسنة وأقوال العماء والفقهاء فى أنه لااجتهاد مع النصّ .

وأورد استنكار عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، وضربه لمن استفتاه ، بعد أن أفتى ـ لعدم معرفته بالسنة فيما سئل عنه ـ بغير ما أفتى به رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قائلا لم تستفتنى فى شئ قد أفتى فيه رسول الله ﷺ ،

ونقل عن عمر بن عبد العزيز ، رضى الله عنه ، قوله : لا رَأْىَ لأحدٍ مع سّنة سنّها رسول الله صلى الله عليه وسلم .

كما نقل عن الإمام الشافعى ، رحمه الله تعالى ، قوله : أجمع الناس على أن من استَبَانت له سنّة عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يكن له أن يَدَعَها لقول أحدٍ من النّاس ..

وقوله : إذا صحّ الحديث فاضربوا بقولى الحائط .

وقوله : إذا رويتُ عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم حديثاً ولم آخذ به فاعلموا أن عقلى قد ذهب .

وقوله أيضا : لاقول لأحدٍ مع سنّة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

انظر : أعلام الموقعين عن ربّ العالمين ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان ـ الجزء الثانى ، صفحة ٢٦٠ وما بعدها .

٢١ ـ فى صفحة « ٦٦ » و « ٦٧ » :

التمييز بين ماهو دينى من النصوص وماهو دنيوى يتعلق بالمتغيرات ، أمر خطير ومنزل شديد الوعورة ، لابد من تحديده أكثر ، خاصة وإن الكثير من الآيات والآحاديث بيّنت أحكام المعاملات من ديون وتوثيق وربا ، ومزارعة ، ومساقاة ، وتجارة ، وإجارة ، وبيوع وخيارات ، وذلك أن الإسلام عقيدة وشريعة ، وأن المساحة الأكبر جاءت تتعلق بالمعاملات ، وتبين ماهو حلال وماهو حرام ، وتبين فلسفة الموضوع وحكمته بل أكثر من ذلك ، جاءت لتربط بين مسالك المعاملات وأصول العقيدة ونوايا الإنسان ، وجاء بناء المعاملات على الأخلاق .

أما الأمور التى بُنيت ابتداءً على العرف أو التى من طبيعتها الصناعات ، والفنون ،والزراعات وما إلى ذلك فقد تكون دنيوية يصح فيها الكلام ، لذلك ، يبقى هذا الفصل خطيراً ، والذى يرجع إلى الكثير من فهم الصحابة وجواب الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، يتأكد من ذلك .

وهنا نورد بعض الأمثلة :

أ ـ فى بدر :منزل الحرب والخطة ، أمر دنيوى بحسب الظاهر .. لقد سأل الصحابى الرسول ، صلى الله عليه وسلم : أمنزل أنزلك الله أم هى الحرب والخديعة ؟ فقال ، صلى الله عليه وسلم :

(الحرب والخديعة) ، فكان الرأى ..

ب - وفى غزوة أحد : قال الرسول ، صلى الله عليه وسلم ـ بعد أن رأى من رأى عدم الخروج وأن المصلحة فى العودة ـ : « ماكان لنبيٍّ إذا لبس لأمته أن يخلعها حتى يحارب أو يناجز أعداءه » .

ج - وفى معركة الخندق : سأل السعدان الرسول ، صلى الله عليه وسلم : هل مارآه من الصلح وحى أم رأى فإن كان وحياً فما عليهم إلاَّ الالتزام ، وإن كان رأياً فلهما رأى آخر .

د - وقضايا صلح الحديبية ، وقولة أبى بكر لعمر ، رضى اللهعنهما : « الزم غرزه » وقولة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عندما ناقشه الصحابة واستنكروا قبول الصلح : « إنى عبد الله ولن يخذلنى . » .

والأمثلة كثيرة وكثيرة جداً ، لذلك لابد من التحديد بين مابنى على أعراف الناس ـ وهذا يتغير تبعاً للأعراف ـ وماكان من الفنون وشؤون الدنيا صناعة وزراعة ، وفيه رأى ، أما ماوراء ذلك ، فإن كان فيه نص فلا يجوز اعتباره من شؤون الدنيا التى لنا التصرف فيها بحسب آرائنا حتى ولوكان هناك نصوص ، والخشية أن يقع هذا الفصل بين مايسمى أمور دينية وأمور دنيوية .

والقضية قديمة جداً ، وللعلماء فيها استدلالاتهم ، ولابد من تحرير الموضوع والخروج من التعميم إلى نوع من التحديد والتدقيق ، وإلاَّ وقعنا فى فصل الدين عن الحياة أو الحياة عن الدين .

كما أورد الكاتب كلاماً يفيد بأن العلّة ترادف المصلحة تماماً ... فهل هذا مُسَلم به على إطلاقه ؟!

٢٢ - فى صفحة « ٦٧ » :

الكلام عن شروط إعمال النصّ يحتاج إلى نماذج وليس المقصود بالنماذج : الاجتهاد الذى أوقف إعمال بعض النصوص ، وإنما الشروط التى إن وُجدت أعمل النص ، وإن انتفت أوقف النص .

وهنا لابد من التساؤل :

هل قول واجتهاد الصحابى مقدم على النص ـ على افتراض التعارض ـ ؟ وما هو الموقف من مجموعة الأمور التى اختلف فيها الصحابة ؟ وماهو سبيل الترجيح ؟ وإلى أى مدى يمكن اعتبار اجتهاد الصحابى مصدراً للتشريع ؟

وإذا كان الخطأ فى الاجتهاد يَرِدُ على الرسول ، صلى الله عليه وسلم ـ بطبيعته البشرية كما زعم الكاتب ـ وأن الوحى قد صوّب له بعض اجتهاداته فى إطار التشريع ، وأن العصمة إنما تكون فقط فى تبليغ الرسالة ، فما المانع من أن يجرى الخطأ على الصحابة وسائر البشر وما المانع من أن يخطىء عمر ، رضى الله عنه ، فيما ذهب إليه من إجتهاد ؟ ولعل جريان الخطأ على غير الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، آكد وأكثر احتمالاً منه على الرسول ﷺ .

لقد قرر الكاتب أن الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « معصوم فى التبليغ عن الله » وأنه غير معصوم فيما وراء ذلك مما يقع فى إطار « سياسة الدولة وقيادتها » ، فما الذى يمنع من انطباق الأمر على عمر رضى الله عنه ، خاصة وإن سيدنا عمر اعترف ببعض أخطائه ؟!

ويبقى ان عمر ، رضى الله عنه ، ليس حاكماً على الشريعة ، وإنما النصّ هو الذى يحكم على عمر وغير عمر رضى الله عنهم . وإطلاق القول فى هذا يؤدى إلى توقيف الإسلام وعدم امتداده وخلوده ، وبذلك نكون حكمنا بشكل غير مباشر بعدم قدرة الإسلام على الاستجابة للمتغيرات إلا إذا غيرنا الأحكام وعطلنا النصوص بحجة عدم توفر الشروط . و غيرنا أعلم صراحة أن الإسلام إنما جاء لظرف ولمجتمع بظروفه وشروطه .. والآن تغيرت الدنيا ، فكيف يمكن تحكيم الإسلام فى الظروف الحاضرة ، وقد جاء لمجتمعات مختلفة عنا ؟!

وبذلك نلتقى فى المحصلة النهائية على النتيجة ، وإن كانت الفلسفة مختلفة بيننا وبين من يعلنون ذلك صراحة .

٢٣ – فى صفحة « ٧٨ » :

تقسيم السنة إلى سنة عبادة وسنة عادة ، قضية توقع فى إشكالات كثيرة ، وتتعدد فيها الآراء ولست مع الكاتب بأن سنن العبادة مقتصرة على الأصول والغيبيات ، وأن سنن العادة تتعلق بالمعاملات الدنيوية .. وكيف يمكن – على ضوء ذلك – أن نعتبر تشريع المعاملات سنة غير تشريعية ؟! فماذا بقى فى التشريع إذن ؟

٢٤ – فى صفحة « ٨٥ »

الكلام عن عصمة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى تبليغ الرسالة ، وعدم عصمته فى إدارة شؤون الدنيا ، يحتاج إلى شيء من الإيضاح والتحديد أكثر ؛ فهناك الكثير من الأمثلة تقع فى إطار إدارة الدولة ، وشؤون الدنيا ، وتشريع العلاقات الاجتماعية والدولية ، فى السلم والحرب ، يجيء ثمرة للوحى ، إما ابتداءً ، وإما تصويباً لاجتهاد والأمثلة لذلك كثيرة : فى غزوة بدر ، وأحد ، والخندق ، والحديبية ، وفتح مكة ، وسائر المعاملات التشريعية . وأما عدم العصمة فقد يكون فى أمر الفنون والعلوم البحتة من صناعة وغيرها .

٢٥ – فى صفحة « ٨٧ » :

اعتقد أن مافى آيات الموالاة بعامة ، والوارد منها بسورة المائدة بخاصة ، لاسيما قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض . ومن يتولهم منكم فإنه منهم . إنّ الله لايهدى القوم الظالمين** ﴾ ، وما ورد من أسباب النزول ، يجعل ماطرحه الكاتب من استدلالات محل نظر ، وغير مسلم به ، ولابد أيضا – من ملاحظة المكى والمدنى أثناء العرض لمثل هذه الأمور .

٢٦ صفحة « ١٢٦ » عند الكلام عن الانتماء للأمة والوطن والقوم : أرى أنه لابد من

التفريق ، بشكل أكثر دقة ووضوحاً ، بين الولاء والانتماء للإسلام الذى يمثل « فكرية » الأمة وعقيدتها ـ كما عبر عنه الكاتب ـ والولاء والانتماء للوطن والقوم وأمثالهما ، وبيان حدود الولاء ، ومدلول الولاء للقوم ، وأنه ليس ولاءً فكرياً يمثل « فكرية » أخرى للفرد ، أو فلسفة أخرى ، وإنما هو ولاء وانتماء واقعى بحدود فكرية الأمة لأن الآصرة الفكرية هى وحيدة .

والقضية فى نظرى ليست ولاءً أدنى وأعلى وإنما هى من الناحية الفكرية ، ولاءٌ واحد . لكن ، من حيث الواقع ، أواصر التجمع ، وروابط المكان والأشخاص ، هناك أواصر اجتماعية تخضع فى نهاية المطاف لـ « فكرية » الأمة ، ومقاييس هذه الفكرية . وإذا حاولت تلك الانتماءات أن تتبنى فلسفات بديلة ، توقف حتى لا تتجاوز حدودها .

نلمح هذا واضحا فى سورة التوبة ، يقول ، تعالى : **﴿ قل : إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله ، فتربصوا حتى يأتى الله بأمره ، والله لا يهدى القوم الفاسقين ﴾**

فالإسلام هو الآصرة الوحيدة من الناحية الفكرية .

وبعد :

فهذه ملحوظات سريعة ، أرجو أن يتسع لها صدر الأخ صاحب الورقة ، وأن تكون محلاً للمناقشة والحوار ، ولا أعتبرها أكثر من وجهة نظر أريد لها أن تساهم فى إغناء الموضوع ، وتسديد الخطأ ، وتصويب المنهج .

والله من وراءه القصد .



تعقيب

الدكتور محمد كمال الدين امام

(١) مفهوم الأزمة

تأتى هذه الدراسة المتألقة لمفكرنا الكبير ــ د . محمد عمارة ــ فى أوانها ، فالمجتمع الإسلامى على مفترق الطرق ، يبحث عن هوية ، ويبتغى الخروج من الأزمة ولا سبيل إلى ذلك كله إلا بمنهج إسلامى يستمد معالمه من أصول الإسلام وقواعده ، فلا مندوحة لنا من القول إن العقل المعاصر فى عالمنا الإسلامى قد صِّيغ على نحو غير إسلامى ، وهذه الصياغة بقدر ماهى انفصال عن الإسلام وانحياز إلى خصومه ، فإنها فى الوقت ذاته لا تمثل اتصالا حقيقيا بالغرب يتجاوز بنا الهوة الحضارية ، ويتقدم بأمتنا نحو الغد المأمول . فنحن فى الحساب الأخير فقدنا الإسلام والحضارة معا .

فالأزمة إذن قائمة وهى بالدرجة الأولى أزمة عقل تخلى عن موقعه كسلا وتقاعسا ، وأزمة مجتمع أرغم على استبعاد نهج حياته الإسلامى عن حركة الواقع بكل وحداته ، وإن بقى وجدانه محتفظا بانتماء روحى يجعله مستعدا وفى كل الأوقات لأن يتحرك من خلال هذا الانتماء ، وأهم مظاهر الأزمة تلك الأنساق المنهجية فى كل شئون الحياة والتى أقيمت كلها والإسلام غائب عن الساحة والمسلمون خارج دائرة التأثير .

وقد أحسن الباحث صنعا برسم هذه اللوحة المعبرة عن جوهر الأزمة ، والتى لملمت كثيرا من جراحاتنا الغائرة لتبرز خطورتها على هذا الجسد المثخن الواهن جسد العالم الإسلامى .

والذى يتأمل هذه اللوحة بعمق لا يكاد يختلف مع الباحث فى أهمية الجوانب التى شملها التركيز ، وتكاثفت ألوانها من أجل مزيد من الوضوح والتحديد .

بعد ذلك نتساءل عن الأزمة الموجودة هل هى ممتدة فى تاريخنا إلى عدة قرون ؟ أم أنها طرأت مع أحداث هذا العصر المتفجر ؟

وقبل ذلك نتساءل عن معنى الأزمة ما هو مفهومها ؟ حتى نتعرف على موقعها الزمنى من مسيرة الأمة .

الأزمة عندى هى انعدام الثقة فى فرد أو منهج أو نظام أو حضارة . فمتى بدأت الثقة تهتز فى الإسلام باعتباره منهج لا يستوعب حدود الزمان والمكان ، ويتأبى على متغيرات الواقع ، ويقف جامدا فلا يلاحق الموكب البشرى المسرع فى التطور والتحول .

الباحث د . محمد عمارة ـــ يرجع الأزمة إلى عدة قرون مضت ولأنه يربطها بالتوقف عن استعمال قانون الاجتهاد فهو يرجع بها إلى القرن الثالث الهجرى أو إلى القرن الرابع على أكثر تقدير .

فهل الأمر على هذا النحو ؟

إن القرون التى شهدت صورا من التكاسل العقلى عند المسلمين لم تشهد فى ذات الوقت ـــ فى تزامن أو تعاقب ـــ تنحية الإسلام عن الواقع أو عزله عن حكم الحياة والفكر . ولم تجد مقولة وقف الاجتهاد أو إغلاقَ أبوابه مع ختام القرن الثالث أى صدى عند أعلام الفقه على امتداد العصور التالية وشهدت هذه القرون اعتبارا من القرن الرابع حتى القرن الثالث عشر ظهور أجيال من الفقهاء تصدروا قيادة الحياة العقلية فى مجالات مختلفة حسبنا أن نذكر منهم الجوينى والغزالى وأبا الخطاب وأبا يعلى ، والخلال ، الباجى ، والرافعى والعز بن عبد السلام ، والقرافى ، وابن تيمية ، وابن القيم ، والشوكانى وهم مجرد طلائع ـــ نذكرها لا على سبيل الحصر بلغ تحليقها فى حياتنا العقلية مدى يكشف عن قوة التأثير ، ومشمول العطاء .

والحقيقة أن صور التكاسل العقلى التى عرفناها جاءت إثر عصور الازدهار الفقهى حيث اكتملت المذاهب فى مناهجها الأصولية وقواعدها المذهبية مما أتاح لفقهاء المراحل التالية أن يستجيبوا لمتغيرات الواقع من خلال كم من الفروع والمسائل والنوازل التى تغطى كل المساحات ، وهم وإن لم يبتدعوا مذاهب جديدة ودارت جهودهم العقلية تحت لواء المذاهب التى اتبعوها ، إلا أنهم استطاعوا بما أوتوا من عبقرية فقهية فى الاستنباط والترجيح والاختيار ، أن يملأوا حياة الناس بما يكفيهم بل ويزيد عن حاجتهم فى بعض الأحيان ، فلم يقع المجتمع الإسلامى فى حرج أو مشقة حتى القرن الثالث عشر الهجرى ، ولم تتخلف طاقاته العقلية عن مواجهة تحديات الواقع التى لم تكن من الحدة والجدة بالصورة التى عرفناها خلال القرنين الأخيرين حيث تبدلت الأوضاع وتسارعت المتغيرات مما باعد بين وقائع الحياة وما حفلت به الموسوعات الفقهية من مسائل وحلول ونوازل ، هنا وهنا فقط حدثت الفجوة بين الفقه والواقع ، وهى فجوة شاء لها المتربصون بنا أن تتحول إلى جفوة ، لقد صدمنا الواقع ونحن نملك عقلا ضعيفا ولا يقدر على المواجهة ، ولا يملك أدوات السير فى طريق الاجتهاد الذى سار فيه الأسلاف ، فانتصر الواقع المتحرِّك على العقل الآسن ، وتمت تنحية الإسلام من الساحة حيث خلا المكان لقوى كثيرة تعبث وتعربد وتغير دون أن يشكمها حارس أو يزعها ضمير . واستطاع الخصوم وقد ملكوا كل شيء أن يهزوا الثقة فى خلود هذا الدين وفى استمرارية شريعته وبقائها . وفى هذه اللحظات الحرجة من تاريخ الأمة كتب « اللورد كرومر » فى أحد تقاريره لحكومته معبرا فى ذات الوقت عن لسان حال حضارته ، كتب يصف الإسلام بأنه « عبارة عن مبادىء وضعت منذ ألف سنة

هديا لهيئة اجتماعية فى حالة الفطرة والسذاجة ، وهذه المبادىء منها ما يجيز الرق ، ومنها ما يتضمن سننا وشرائع عن علاقات الرجال والنساء مناقضة لآراء هذا العصر ، ومنها مايتضمن أمرا أهم من ذلك كله وهو إفراغ القوانين المدنية والجنائية والملية فى قالب واحد لا يقبل تغييرا ولا تحويرا وهذا ما أوقف تقدم البلدان التى دان أهلها بالإسلام » .

وهكذا أصبح الإسلام جامدا وفى غير زمانه وسببا فى تخلف أهله واتخذ ذلك تكئة لاستبعاده والاستبداد بأتباعه . وهكذا اهتزت ثقة المسلمين فى قدرة عقيدتهم على مواكبة العصر . ومنذ اقتنع الصفوة بأن إسلامنا هو سبب ما نعانيه ، منذ ذلك الوقت أصبحت الأزمة حقيقة واقعة وأحكم من حولنا الوثاق . وهذا هو ماعاشت فيه أمتنا فى القرنين الأخيرين .

ولا أعنى بذلك أن حياة المسلمين قبل هذين القرنين مرت دون مد وجزر ، ولا أنها كانت سليمة القلب معافاة الجسد ، لقد تداولتها الصحة والمرض ، ولكنها عاشت فى ظلال حضارتها هى ، وكانت تتحاكم إلى شريعتها فى الفكر والحياة ، كان المجتمع يعانى ولكن ثقته فى إسلامه أو شريعته لم تهتز « فابن عبد السلام » عاش فى عصر مخاطر أكدت ضرورة الاحتماء بالإسلام ، « والأفغانى » عاش فى ظل مخاطر استبعد فيها الإسلام وشتان بين العصرين والموقفين .

وإذا كنا اليوم نبحث عن بديل حضارى مستمد من الإسلام فذلك لأمرين :

الأمر الأول : أن الحضارة الكونية المسيطرة اكتملت دورتها وبدأت فى العد التنازلى وبدأ أبناؤها يطرحون الثقة على أغلب أنساقها الفكرية والمنهجية .

الأمر الثانى : أن الصحوة الإسلامية ـ رغم ما يشوبها ـ أزالت الكثير من الأوهام حول الإسلام ، وأكدت ضرورة التمييز بين المسلمين فى واقعهم فى كل عصر وبين الإسلام فى مبادئه ، وأثبتت بعديد من الأدلة أن غياب الإسلام لم يكن ـ وكما يرى الدكتور عمارة ـ لقصور فيه وإنما لتقصير أهله

(٢) أعلامنا فى سياقهم

إن الباحث ـــ الدكتور عمارة ـــ وهو يشخص أسباب أزمتنا الفكرية يكاد يحصرها فى إفلاسنا العقلى حيث افتقرنا نحن المسلمين إلى إعمال قانون التجديد ، ويرى الدكتور عمارة أن إعمال هذا القانون افتقدته كل محاولات النهضة الحديثة من الوهابية إلى السنوسية إلى المهدية حتى دعوة الأفغانى وحركة الأخوان المسلمين وما أفرزته من جماعات

ولا شك أن هذه الحركات كان أغلبها قصير العمر ومنيت بكثير من الهزائم والإحباطات . ولكن هل سبب ذلك يتجسد فى تخليها عن الاجتهاد وافتقارها إلى التجديد فى الفكر ؟

إن كثيرا من أحكام الإسلام التى تمت تنحيتها عن واقع الحياة لم تعزل لقصورها أو لأننا بالنسبة لها فى حاجة إلى اجتهاد جديد ، إن العزل هنا تم بقرار سياسى ، ولأهداف استراتيجية ، ولصالح قوى معادية ، وهذه الحركات فى جوهرها لم تكن تسعى لإعادة الصياغة الإسلامية الكاملة

لجوانب الحياة المختلفة ، ولكنها حاولت قدر الإمكان أن تحافظ على شخصية الأمة التى تتعرض للذوبان ، وأن تذود عن كيانها الذى زلزلته معاول الهدم ، وأن تساهم فى معركة التحرير السياسى وكل هذه الحركات استطاعت فى سياقها التاريخى وعلى جغرافيتها الخاصة أن تحقق الجزء الأهم من أهدافها ، وإذا وضعناها فى ميزان وظيفتها البعيدة المدى ، فإنها استطاعت أن تجعل الإسلام « الغائب » « فى حضور » وإن لم يكن كاملا ، وحسبها أنها جعلت من كتاب الحياة المعاصرة أمرا غير وارد وأن التعامل معه لانفكاك منه ، وأن تجاهله خطيئة فكرية وسياسية ، واستطاعت بعض هذه الحركات خاصة فى السودان الممتد وفى الشمال الأفريقى أن تؤدى دورا أكبر ، وأن يكون حصاد هذا الدور هو بقاء هذا العالم إسلاميا رغم كل ماتعرض له ، فهى السياج الذى حافظ على تماسك بنيته الداخلية ، وعلى الاستمساك بعقيدته ولغته فى مواجهة طوفان التبشير وقطع اللسان العربى

(٣) منهج الإسلام

الحقيقة التى يؤكدها الباحث أننا أصحاب منهج حضارى أوصدت أمامه الأبواب ، فلم يستطيع مواصلة المسيرة تأكيدا لاختلال التوازن بين قوة الخصوم وضعف الأتباع .

والعودة إلى الإسلام هى عودة إلى منهجه الصافى الأصيل الذى هو منهج النبوة ـ على حد تعبير الباحث ـ ومنهج النبوة المتميز تكاملت أصوله واكتملت قواعده والرسول بين ظهرانينا وقبل أن يغادر دنيا الناس إلى رحاب الله .

فكيف يمكننا التعرف على معالم ذلك المنهج ؟

لقد اختار الباحث خلافة عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ حقبة تاريخية يستخلص منها الباحث معالم المنهج ، وقدم مبرراته وحيثياته .

وهنا نتساءل هل منهج النبوة تستخلص قواعده ومعالمه من أصول الإسلام أم من تاريخ المسلمين ؟ ، لاشك فى أهمية عصر الصحابة فهم أعلام الهدى فى كل العصور ، ولكن فترتهم الزمنية تعد من التاريخ أكثر من كونها من بنية التشريع . بل إن الحقبة الزمنية المختارة كانت محلا لرؤى مختلفة كل يجرها لمقولاته ، الماديون يرونها دليلا على نسبية التشريع ، وغيرهم يرونها حجة على القول بنظام سياسى معين ، وضاعت بين هؤلاء وأولئك الصفحات الحقيقية التى كتبها صحابة رسول الله تحت قيادة عمر بن الخطاب .

وعلى كل حال فإن المنهج من عند الله . والبلاغُ جاء به كاملا رسولُ الله ، ففى القرآن والسنة إذن نبحث عن معالم ذلك المنهج ، أما التاريخ فى عصور الازدهار وعصور الانحسار فإنه يجعلنا من خلال الوقائع والتفاصيل نرى المبادىء وهى تتحرك ، والأحكام وهى تطبق على الناس فالقول ـ كما صرح الباحث ـ بأن خلافة عمر بن الخطاب هى النموذج الصالح والدليل الصادق على مدى صلاحية المنهج الإسلامى عبر الزمان والمكان . هذا القول يحتاج إلى مراجعة .

إن المنهج الإسلامى أنْزِل على دنيا الناس دليلَ صلاحيته معه وسيظل كذلك أيا كانت التطبيقات التى تشهدها المراحل التاريخية المختلفة .

لقد اجتهد عمر رضى الله عنه وأخطأ وأصاب ولكنه لم يجتهد لأنه أراد ذلك بل لأن المنهج الإسلامى أمره بذلك ولأن الرسول ﷺ سن لأصحابه الاجتهاد ، ولأن الدليل القرآنى جاء بشرعية الاجتهاد وضرورته ، لكل ذلك اجتهد عمر ابن الخطاب ، وله أجره حين أخطأ وحين أصاب .

إن خلود الإسلام وسيرورته فى الزمان والمكان يجيئان من قدرة مبادئه على استيعاب الواقع المتغير بغض النظر عن التاريخ ، إن التاريخ فى وقائعه يصنع مرة واحدة وإن قرأناه مئات المرات ، أما النصوص فإنها تحكم الوقائع كلها ، الوقائع اللامتناهية فى الماضى والحاضر والمستقبل ، ومن هنا فإننا نفضل استخلاص معالم المنهج الإسلامى من أصول الإسلام ذاته مسترشدين بالتاريخ خاصة فى عصر الخلافة الراشدة ، فمنهج الإسلام أساسه الكتاب والسنة وفى دائرتها يكون النظر وعلى هداهما تسير الأمة فى تنظيم شئونها ورسم سياستها وتشريعها كما يقول الشيخ المدنى .

أما محاور هذا المنهج فأولها أنها منهج للإنسان ــ وليس منهجا إنسانيا كما يقول الباحث ــ يحكم شئون إنسان مخلوق لخالق واحد يحيا فى عالم مخلوق لذات الإله الواحد .

أما وظيفة هذا المنهج فإننا نفضل حصرها فى الإجابة على سؤال كيف يحيا الإنسان ؟

لأن الحياة لها بداية حسم لنا الإسلام فيها الإجابة عن تساؤلنا من أين جئنا ؟ ولأن الحياة لها نهاية حسم الإسلام فيها الإجابة عن تساؤلنا إلى أين المصير ؟

وسؤال كيف يحيا الإنسان إجابته هى المساحة التى يتحرك عليها خطاب التكليف الإلهى حيث عمل الإنسان المحكوم بالمنهج .

من أين جئنا ؟ الاجابة حاسمة ولم تتغير .

إلى أين المصير ؟ الإجابة حاسمة ولم تتغير ، فهى أسئلة بعيدة عن حوار الإنسان وإن أدخلها بالجدل إلى عالمه ، ولأنها حسمت فليس لها حجم يتسع للوقائع والتفاصيل ، أو يتحمل الأخذ والرد ، فالذى ينكرها خارج عن الملة ، وجاحدها مفارق للجماعة ، وهكذا ، فالتمايز بين سؤال كيف يحيا الإنسان ، وبين السؤالين الآخرين هو التمايز بين عالم الشهادة وعالم الغيب

(٤) خلافة الإسلام

الإنسان هو صاحب المكانة الأسمى فى هذا المنهج الإسلامى ، فهو باعتبار جنسه مكرّم ومفضّل ، وهو الخليفة المصطفى لعمارة الكون ــ كما يقول الباحث ــ ولكن هل هذا الاستخلاف يعنى أن هناك سيادة إنسانية على الكون بمقتضى تفويض إلهى ؟

هذا مايقوله الباحث !

ونحن نتساءل ماهى أدلة هذا التفويض وماهى مجالاته ؟

التفويض من وجهة النظر التكليفية يكون فى السلطة لا فى السيادة . فهل تم تعويض للسلطة ؟ وكيف ؟ وعلى فرض تمامه هل هو تفويض فى كل السلطات ؟
هل هو تفويض فى التشريع للكون ؟
أم تفويض لإدارة الكون ؟

كل هذه الأسئلة تثيرها عبارة السيادة الإنسانية وعبارة التفويض الإلهى .

والاستخلاف فى نظرى يعنى أن الكون للإنسان وليس الإنسان للكون ، التسخير محله الكون حيث يستعرض الإنسان فيه كل طاقاته ، فلا تفويض فى سيادة أو سلطة ، لأن هذا الكون المخلوق بكل مافيه ومن فيه ، السيادة فيه للخالق ، والسلطة فيه للمنهج الإلهى ، فكما إن المنهج للإنسان فإن الكون للإنسان ، وإليه ـ أى إلى الإنسان ـ يتجه دائما خطاب المنهج ـ للحاكم والمحكوم ـ والخضوع فى المنهج الإسلامى لايعنى ضرورة الطاعة ، وإنما يعنى إمكان الاختيار ، وحيث يوجد الإمكان توجد مسئولية الإنسان والحقيقة أن القول بتفويض إلهى تجريد ذهنى لا يتحمله المنهج الإسلامى العام وقد غررت الكلمة ببعض فقهائنا المعاصرين حيث رأى العالم السورى « محمود اللبابيدى » أن السلطة التشريعية فى الإسلام قد عادت إلى الأمة بتفويض إلهى بعد وفاة الرسول ﷺ وعادت إليها كاملة لأن السلطة لا تتجزأ ، ومثل هذه الآراء تحدث ثغرات فى صميم المنهج الإسلامى خاصة وأن هذه الآراء تتبنى اصطلاحات لها مضامينها التى عبثت بها فى بيئاتها الأصلية ، فهى محملة بأفكار غريبة عنا وضارة بوضوح المنهج الإسلامى .

(٥) فى السببية

تحدثت الباحث عن العلية والسببية وجاءا فى عبارته بما يشير إلى ترادفهما وهما ليسا كذلك عند الفلاسفة ، ولم ترد كلمة سبب فى القرآن الكريم بمعنى علة .

أما ماقاله الباحث « ولا خلاف ... فى حقيقة موقف الإسلاميين على وجود الأسباب والعلل الحاكمة لهذا الكون »

يجعلنا نتساءل هل هذا هو الموقف العام لكل مفكرى الإسلام ؟ وهل يمكن حمل عبارات الغزالى وابن رشد والجاحظ لتؤدى هذا المعنى ؟

لا أظن ذلك ولا أظن أن المعارك الحامية التى دارت بين المدارس الكلامية المختلفة يمكن حسمها بسهولة ، إن التحليل المتأنى لأقوال مفكرى الإسلام حول مفهوم السببية يكشف عن تباين ظاهر لا عن اختلاف ظاهرى كما يفهم مما قدمه الباحث .

(٦) فى الغنوصيـــــة

لاشك ـ كما أكد الباحث ـ أن النزعة الغنوصية كانت ذات تأثير سلبى على وضوح الرؤية فى

العالم الإسلامى . ولكن إلى أى حد يمكن وضع المذاهب الباطنية ومذاهب الشيعة الإمامية ومذاهب التصوف الفلسفى فى جبهة واحدة ؟

ألا يطغى ذلك التعميم على الفوارق بين هذه المذاهب ؟

وإذا كان من الممكن استبعاد المذاهب الباطنية من دائرة الإسلام فهل يمكن بنفس الحسم استبعاد الشيعة الإمامية .. الأمر عندى يحتاج إلى مراجعة . خاصة وإن التمايز بين هذه المذاهب قد يكون فارقا بين الكفر والإيمان .

(٧) فى عصمة الأمة

الحديث عن عصمة الأمة يأتى ليؤكد عندى أن مفهوم الظن عند الباحث ــ د . عمارة ــ وضع على أنه معارض لمفهوم اليقين . بينما الظن فى البناء المنهجى الإسلامى درجة من العلم ، وهو يصلح لإقامة العمل عند الفقهاء .

ولا صلة بين مفهوم الظن وبين عصمة الأمة ؛ لأن عصمة الأمة تتعلق بحجية الإجماع . فالثانية مترتبة على الأولى .

(٨) الوسطية الجامعة

على الرغم من أهمية فكرة الوسطية فى بناء معالم المنهج الإسلامى ، وعلى الرغم من أن الباحث خصص لها الكثير من الصفحات ، إلا أنها فكرة لاتزال بحاجة إلى إيضاح ، وغموضها هو سر الخلافات التى يمكن أن تثور بين الباحث وبين متابعيه خاصة حين يعرض لبعض القضايا الفقهية .

وحد الوسطية الجامعة عند الباحث أنها هى « صبغة الله وإرادته لأمة الإسلام ، والنظرة الإسلامية المطهرة من العوارض والآفات ، وعدسة رؤية المنهج الإسلامى لكل شىء فروعا وأصولا » والوسطية بهذا التعريف الذى وضع فى قالب لغوى جذاب يزيد الأمر غموضا .

فنحن لا ندرى هل الوسطية من معالم المنهج ، أم إنها العدسة التى نرى بها كل المنهج ، أم هى صبغة الله أى المنهج ذاته . ؟

وهل هى وسطية فى أى شىء ؟ أم وسطية فى كل شىء ؟

وغموض مصطلح الوسطية الجامعة أدى إلى غموض فى بعض التفاصيل حيث يسوى الباحث بين جملة اكتمال الدين وبين مصطلح السلفية فيقول « اكتمال الدين وتجديده . وبتعبير آخر السلفية والتجديد » وعندى أن اكتمال الدين حتمية تتعلق بإنسانية النبى مبلغ المنهج ، فالنبى بشر لابد أن يموت ولابد فى فترة حياته أن يكمل الرسالة ليكتمل الدين ، والرسالة الخاتمة لابد لها من باب أولى من اكتمال البناء قبل لحاق الرسول بالرفيق الأعلى ، وهذا ما كان ، فاكتمال الدين أو كماله يستوعب فى طياته ما يصلح من أفكار السلفية وما يصح من أقوال المجددين . واكتمال الدين لايكون إلا بثباته وبقدرته على أن يحكم المتغيرات .

وقد سرى هذا الغموض إلى عبارات أخرى مثل قول الباحث « ولوضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامى على امتناع الاجتهاد فى الأصول ، وكذلك على أن الاجتهاد الإسلامى مجاله الفروع » .

ماذا تعنى كلمة الأصول فى هذه الفقرة ، هل هى أصول الدين أم أصول الشريعة أم أصول الفقه ؟

الفقرة فى نظرى تحتاج إلى مراجعة .

فالاجتهاد بإطلاقه قد يرد على الأصول كما يرد على الفروع . خاصة وإن مساحة الأصول ليست واحدة عند كل مذاهب الفكر الإسلامى .

فالإمامة من أصول الدين عند الشيعة وليست كذلك عند غيرهم من الفرق . والقياس من أصول الفقه عند بعض المذاهب وليس كذلك عند البعض الآخر .

أما فى الفروع ، فإن أحكام بعض الفروع لا تسمح باجتهاد مطلقا ، مثل أحكام الحدود الثابتة ونصوص المواريث وعدد الصلوات وعدد ركعاتها ، وشهر الصوم ، وأمثال ذلك كثير .

فتحديد معانى الألفاظ فى الفقرة التى أوردتها للباحث ضرورية للوضوح وحتى لا يلتبس الأمر على قارئه . وعندما تكون الدراسة محاولة لاستجلاء معالم المنهج فإن إحكام العبارة ، ودقة معانى الألفاظ يصبح من الأهمية بمكان .

(٩) النص والاجتهاد

قضية النص والاجتهاد يختلف الأمر فيها بين الشيعة وأهل السنة ، والباحث يطرحها بمفهومها عند أهل السنة ، فحدد بدقة وحسم العلاقة بين النص والاجتهاد بقوله « هى علاقة التلازم والمصاحبة ، دائما وأبدا وبتعميم وإطلاق » .

وهذا التحديد كما وصفته سلفا يتسم بالدقة والحسم ولكنه لا يستلزم فهم عبارة « لا اجتهاد مع النص » على أنها تتعلق بثبوت النص ودلالته .

إن عبارة لا اجتهاد مع النص تتعلق بحكمه وحجيته ، لا بثبوته لأنه ثبوت مفترض سلفا ، فالفقيه هنا يبحث عن دلالة النص وحقيقة الحكم الوارد فيه ، فإذا ماتأكد لديه أن هذا هو منطق النص ومعناه فلا يملك المسلمون جميعا إزاءه إلا الامتثال والتسليم .

ونأتى بعد ذلك الى ما يمكن تسميته بيت القصيد فى هذا المحور ، وهو ما يتعلق بالاجتهاد فى النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة .

الباحث هنا يرى أن النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة لابد لها من اجتهاد . وخاطئة وخطرة تلك المقولة التى تستبعد الاجتهاد من مجال هذه النصوص .

وهذا الرأى عندى محل نظر ذلك أن الاجتهاد الأصولى الذى نعنيه عندما ترد كلمة الاجتهاد

ليس هو إنزال حكم النص على الوقائع ، فهذا تحصيل حاصل ، فلابد كما يقول ابن القيم من فقه بالواقع وفقه بالنص حتى يمكن لنا أن نجعل النصوص الساكنة متحركة ، وهذه صورة اجتهاد أو هى فهم لخطاب التكليف الذى هو جزء من ماهية الحكم الشرعى ، فحد الحكم أنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، فضرورة فهم النص بديهية وإلا كانت التكاليف كلها عبثا .

أما الاجتهاد فحده استفراغ الوسع والطاقة لاستنباط الحكم من دليل ظنى ، وجمهور الفقهاء على أن الاجتهاد فى مقابلة نص قطعى فى ثبوته ودلالته هو الاجتهاد المحرَّم .

أما تلك التفرقة بين النصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة التى تتعلق بالأمور الدينية الثابتة ، وتلك المتعلقة بالأمور الدنيوية المتغيرة فهى تفرقة خطرة .

وهذه النصوص فى حقيقتها تشمل كل أحكام المعاملات بالمعنى الواسع الذى يستوعب كل القوانين المعاصرة .

يقول الباحث فى ثلاث فقرات متتالية ما يلى :

ص٥٦ « اتفق أهل الاختصاص فى فكرنا الإسلامى على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التى ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت ، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص ، وتم الإجماع عليها فى العصر الذى سبق تغير العلة وتبدل العادة .. فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذى يثمر حكما جديدا يحقق المصلحة ، التى هى الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية »

ويقول :

« حقيقة الاجتهاد هنا هى اجتهاد فى مدى توافر الشروط لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص ، فإذا توفرت الشروط فلا تجاوز للحكم ، وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكما جديدا دون أن يلغى النص ويعدمه » .

ويقول :

« فالحكم المجمع عليه المؤسَّس إجماعه على نص قطعى الثبوت قطعى الدلالة إذا كان متعلقاً بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت ، أى إذا لم يعد محقِّقاً للمقصد منه وهو المصلحة فلابد من الاجتهاد فيه ومعه اجتهادا يثمر حكما جديدا يحقق المقصد » .

هذا الفقرات الثلاث، تعد بمحتواها من أخطر ماطرحه البحث من أفكار وتحتاج إلى إعادة نظر ومراجعة كما إن الأمثلة الواردة لدعمها تحتاج الى فهم فى ضوء حقيقتها الشرعية .

إن الفقرة الأولى والفقرة الثالثة تفتح الأبواب على مصاريعها للقول بنسبية أحكام الشرعية وللامتناع عن تطبيق أحكامها القطعية الثبوت والدلالة بدعوى تعلقها بعلل غائية ومصالح متغيرة .

إن القول بأن الحكم المؤسَّس على نص قطعى الثبوت والدلالة يمكن تغييره وتبديله إذا لم يعد

محققاً للمصلحة . هذا القول ـــ بالإضافة إلى مخالفته لما قرره المؤلف من أن الإجتهاد فى هذه الحالة هو اجتهاد فى الشروط ـــ خروجٌ بالإجتهاد عن مجاله ، ومعارض لما عليه جمهور المسلمين ، إن الأحكام قطعية الثبوت قطعية الدلالة تحقق المصلحة دائما ، فالأحكام الثابتة ، مصالحها ثابتة ، وإذا لم يطبق النص فإن ذلك يرجع لانعدام محله لا لتخلف المصلحة فيه . الحكم النصى الثابت لا يملك أحد إبطاله أو تعديله أو تعليقه ، والقول بأن المصالح فى مثل هذه النصوص قد تتغير هو تعطيل للنصوص بما يظنه الناس مصالح لهم . وهذا ما صرح به أحدهم وهو الدكتور محمد النويهى فى مقال له تحت عنون « نحو ثورة فى الفكر الدينى » حيث يقول « إن كل التشريعات التى تخص أمور المعاش الدنيوى والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتى يحتويها القرآن والسنة لم يقصد لها الدوام وعدم التغير ، ولم تكن إلا حلولا مؤقتة احتاج لها المسلمين الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم ، فليست بالضرورة ملزمة لنا ومن حقنا ـ بل من واجبنا ـ أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه » .

وعبارة الدكتور النويهى فقرة تقليدية لدى كل الكاتبين فى هذا الموضوع من دعاة العلمانية ومعارضى التشريع الإسلامى ، وخطورة التفرقة بين النصوص القطعية كما عرضه الدكتور عمارة ، أنها تفضى فى نهاية المطاف عنده وعند غيره إلى نتيجة واحدة هى استبعاد تطبيق أحكام شرعية قطعية والقول بنسخها أو بعدم صلاحيتها .

والأمثلة التى ترد لدعم هذه الفكرة واحدة لدى جميع الكاتبين حيث تفهم النصوص على نحو غريب ، وتستخدم الوقائع لتبرير منطق معكوس ، ويستدل بها على مايقلب البنيان التشريعى فى الإسلام رأسا على عقب .

وقد أحسن الدكتور عمارة صنعا عندما حسم موضوع الاجتهاد فى النصوص القطعية بعبارة رائعة فقال إنه اجتهاد فى الشروط ـ أى فى الواقعة وأطرافها ـ ولكنه لم يسر مع مفهومه إلى نهاية الشوط . ولنتأمل بعض ماورد من الأمثلة :

المثال الأول : سهم المؤلفة قلوبهم :

ينتهى الباحث فى استشهاده بهذا النص إلى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه اجتهد فى النص فأوقف إعماله لأنه نص غائى يتعلق بمصالح متغيرة ، ولم يعد النص يحقق المصلحة المقصودة . فهل الأمر فعلا على هذا النحو ؟

حقيقة الأمر أنه لا أحد من المسلمين يملك تعطيل أحكام الله الثابتة ولا وقفها ولكنه اجتهاد فى مدى توافر شروط إعمال النص .

يقول الأصوليون « إن تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية المصدر الذى منه الاشتقاق » . فإعمال النص هنا متعلق بوصف لابشخص ، والأوصاف لاتثبت على حال فالغنى قد يفتقر والفقير قد يثرى وفى هذه الحالة يصبح الأول من مصارف الزكاة ويستبعد الثانى .

فالنصوص التى من هذا النوع تتعلق بالأوصاف لا بالأعيان ، وفى هذا يقول الشيخ محمد

المدنى » وقول عمر للمؤلفة قلوبهم الذين كانوا يأخذون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم » : معناه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألف لمصلحة الإسلام فصار لكم هذا الوصف ، وصف المؤلفة قلوبهم فأعطاهم ، لكن هذا الوصف لم يستمر لكم إلى الآن ، لأن الإسلام قد عز واستغنى فزالت الحاجة إلى التأليف ، فلم يبق بيننا « مؤلفة قلوبهم » بمعنى أنهم موصوفون بهذا الوصف الآن ، وإن كان مؤالفة قلوبهم باعتبار ما مضى ، وهذا الوصف مما يتبدل ويتغير كوصف الفقر ، فقد يكون المرء له فى الزكاة نصيب ، ثم يصبح غنيا فلا يكون له فيها نصيب ، ولا ينبغى أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم ، أو أن الإمام يجب عليه أن يعدهم كذلك إلى آخر عمرهم ، وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة فى نظر الإمام ، فإن أداه اجتهاده إلى أن يتألف تألف فأعطى ، وإلا فلا .. وإذن فليس معنا نص وقف العمل به أو علق أو نسخ أو عدل ، ولكن معنا نص معمول به لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيد الطبيعى الذى لايعقل انفكاكه عنه ، كأنه قيل والمؤلفة قلوبهم إن وجدوا ، كما يقال مثل هذا فى الفقراء والمساكين ... إنما الصدقات للفقراء إن وجد فقراء ، والمساكين إن وجد المساكين .

ومثل هذا الفهم الواضح قال به الشيخ أبو زهرة ، والشيخ على الخفيف والشيخ بدر عبد الباسط ، والشيخ فهمى أبو سنة وغيرهم من المعاصرين كما قال به جمهور فقهاء السلف . ثم إن الثابت أن عمر بن الخطاب لم يمنع سهم المؤلفة قلوبهم فى خلافته هو فقط بل إنه طبق رأيه هذا فى خلافة أبى بكر وبموافقته ، لأن الأمر ليس أمر تغيير لحكم أو تعطيل لنص ، وإنما البحث فى الوصف الذى هو محل النص .

المثال الثانى : عقوبة السرقة فى عام المجاعة .

من الثابت أن عمر لم يطبق عقوبة السرقة على آخذى المال خفية فى عام الرمادة .

فهل عطل بذلك نصا أو أوقف حدا ، هذا ما لا يملكه عمر بن الخطاب ولا يستطيعه ، فهو لم يعطل ولم ينسخ ولم يوقف وإنما نظر فى الوقائع نظرة الفقيه المجتهد الواعى فأدرك أن وصف السرقة لاينطبق على الواقعة المعروضة ، فلم يوقع العقوبة وإلا نزلت على غير محلها ، فالسرقة هى أخذ الإنسان ما لا حق له فى خفية ، والإنسان فى عام المجاعة والإنسان الجائع عموما له حق فى مال غيره فلا يعد سارقا

وهذا الرأى له نظائره فى فقه عمر بن الخطاب فقد روى ـ القاسم بن عبد الرحمن أن رجلا سرق من بيت المال فكتب فيه سعد بن أبى وقاص إلى عمر بن الخطاب فكتب إليه عمر لا قطع عليه لأنه له فيه نصيبا ، وله أيضا نظير فيما يروى من فقه على رضى الله عنه فقد حدث سفيان الثورى عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص أن على بن أبى طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مِغفَراً فلم يقطعه وقال أنه له فيه نصيبا .

وعن صنيع عمر يقول ابن حزم الظاهرى مع شدة تمسكه بتحكيم النص تحكيما مطلقا عاما فى قوله تعالى ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ مانصه* قال أبومحمد :من سرق من جهد

أصحابه فإن أخذ مقدار مايغيث نفسه فلا شيء عليه وإنما أخذ حقه »

وصنيع عمر هنا هو مجرد تطبيق للنص ، فحيث لم يتحقق وصف السارق فلا مجال لتطبيق حد السرقة بل إن بعض الفقهاء يروى أخبارا فى أنه لا قطع فى مجاعة فقد ذكر السرخسى فى مبسوطه أنه « روى مكحول أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لاقطع فى مجاعة مضطر » .

ولو ثبت ماذكره السرخسى فإن عمر بن الخطاب يكون قد التزم بنص السنة وحمل المطلق على المقيد . وفى غيره من الأمثلة التى تؤخذ عن فقهه الرصين لم يعطل نصا ، ولم يجعله مجرد نص يتعبد بتلاوته وإنما النص موجود ولكن لايطبق إلا على وقائعه ولا ينزل إلا فى محله عند ثبوت وصفه وتحقق شروطه ، وكل الأحكام الشرعية فى ذلك سواء .

خلاصة القول أن الاجتهاد فى معناه الأصولى لايرد إلا على النصوص الظنية سواء كانت ظنية الثبوت والدلالة ، أو ظنية الثبوت قطعية الدلالة ، أو قطعية الثبوت ظنية الدلالة ، والأحكام الشرعية التى تتغير وفقا للمصلحة هى تلك الأحكام التى بناها المجتهدين على المصلحة ، أما الأحكام الشرعية التى وردت بنصوص قطعية الدلالة فإنها أحكام ثابتة وتتعلق بها مصالح ثابتة ، والاجتهاد فى مقابلة هذه النصوص القطعية محرّم بالاتفاق .

والله أعلم



تعقيب

الدكتور علي محيى الدين القرة داغي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه .

وبعد :

فإننا نقدم فى هذه العجالة الملاحظات الأساسية حول المشروع الذى قدمه الأستاذ الدكتور محمد عماره مقدرين جهده الطيب ، وتوجهه الحضارى ، ومقدمته الطيبة ، ولا نتطرق إلى الجوانب الإيجابية الكثيرة التى يتضمنها ، لأننا لسنا بهذا الصدد ، وإنما بصدد عمل جماعى للوصول إلى أحق مشروع حضارى إسلامى يمثل الفكر الإسلامى دون إفراط ولا تفريط .

ونحن هنا ندون هذه الملاحظات فى نقاط للتيسير ، وهى :

الملاحظة الأولى : لسنا مع الأستاذ الدكتور فى حكمه العام وبدون استثناء ـ ص ١٢ ـ على أن جميع الدعوات والحركات فى العصر الحديث بدءاً من « الوهابية » إلى « الإخوان المسلمين » كانت تفتقر إلى « وضوح الرؤية الفكرية » . فنحن لا نشك فى أن بعض هذه الحركات قد انطلقت من منطلق إسلامى شامل ، وقدمت رؤية واضحة ، ولا يسع المجال لشرحها ، بالإضافة إلى ذلك فإننا لابد أن لا ننطلق فى مشروعنا الحضارى من منطلق الهجوم على الحركات الإسلامية التى كان لها الفضل ـ بعد الله ـ فى هذه الصحوة المباركة ، والوصول إلى هذا المستوى ، على الرغم مما نالها من جميع الجبهات الداخلية والخارجية كما لا يخفى ، ثم إن دور المعهد العالمى للفكر الإسلامى لا ينبغى أن يكون دور الهدم ، ثم البناء على أنقاض الغير ، بل لابد أن يبنى على ما بناه الأولون ليكمل البناء الفكرى الإسلامى ويقدمه كمشروع جامع ومجمّع .

الملاحظة الثانية : اختيار فترة خلافة عمر بن الخطاب لاستخلاص معالم هذا المنهج قد يوصف بعدم الشمول بالإضافة إلى أن هذه الفترة تعتبر فترة تطبيقية عملية لا تمثل كل التأصيل الفكرى

للمنهج الإسلامى الشامل والكامل الذى أُصِّل من خلال كتاب الله وسنة رسوله ﷺ على الرغم من أهمية هذه الفترة بلاشك .

ففى نظرنا لايمكن أخذ منهج إسلامى كامل دقيق إلا إذا بدأ بعصر الرسول ﷺ ثم دعم الجانب العملى منه بسيرة الخلفاء الراشدين بدءاً من أبى بكر الصديق ، إلى على بن أبى طالب بل إلى الخليفة الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز ، فقد قال الرسول ﷺ : « ... فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، عضوا عليها بالنواجذ ... » ـ رواه أحمد وأبو داود ، وابن حبان ، وابن ماجه ، والحاكم ، والترمذى ، وصححه من طرق متعددة ـ بل إننا نقول لابد من ملاحظة مناهج الصحابة الكرام والتابعين وتابعيهم ـ بمن فيهم أئمة الفقه والحديث والتفسير ... ـ فالجانب التطبيقى السليم لاينحصر فى عصر عمر رضى الله عنه كما إن بعض تطبيقات عمر كانت اجتهاداً ولذلك خالفه فيها بعض الصحابة ، ولم يطبق بعضها عثمان ، وعلى رضى الله عنهما .

ومن هنا فما بناه د. عمارة على هذه الفترة قد يجانبه الشمول والدقة ـ كما يتبين ـ .

الملاحظة الثالثة : نتحفظ على عبارته فى ص ٣٠ : « إذن فلا خلاف فى الإسلام ، ولا فى حقيقة موقف الإسلاميين على وجود الأسباب والعلل الحاكمة لهذا الكون فى الخلق ابتداءً ... وفى المسيرة تأريخاً .. وفى المصير انتهاءً ... » فالعبارة مشعرة ـ وإن كنت أعتقد أن الباحث لم يقصد ذلك ـ بأن هذه السنن ـ وإن كانت مخلوقة ـ هى الحاكمة لهذا الكون فى الخلق ، وفى المسيرة والمصير ، فيفهم من هذا أن الله تعالى خلق هذه الأسباب والعلل ثم تركها لتحكم فى العالم ، وهذا قريب مما قاله الفلاسفة قديماً من أن العقل الأول خلق الكون ، ثم لايعلم هو بجزئياته ، فينبغى تصحيح العبارة بما يؤدى المقصود دون لبس أو غموض .

الملاحظة الرابعة : الاعتماد على علماء الكلام ، ولاسيما المعتزلة ، بخصوص مايتعلق بالعقيدة ، مع أن المنهج نفسه يقتضى أن لا يغفل منهج السلف ، ولا سيما نظرات شيخ الإسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم فى هذا المضمار ، ولكن المنهج مع الأسف الشديد قد أغفل هذا الحقل الخصب الفياض .

الملاحظة الخامسة : حصر البحث ص (٤٣) لمعجزات الرسول ﷺ فى غير المعجزات المادية .. ، مع أنه لابد من ذكر أنه ﷺ قد أوتى معجزات مادية أيضا مثل تسبيح الحصى فى يده ، وأنين الجذع وغير ذلك مما دلت عليها الأحاديث الصحيحة الثابتة ، ولذلك لابد من ذكر هذا مع التركيز على أن معجزته الخالدة هى القرآن الكريم

الملاحظة السادسة أن لفظ « تأويله » فى الحديث الذى أورده فى ص ٤٥ يراد به : معناه ، وليس المراد به « التأويل » بمعنى حمل اللفظ على غير ظاهره ، كما يدل على ذلك سياق الحديث الذى رواه أبو داود ـ فى مناسك الحج باب ٥٦ وابن ماجه ، والنسائى ، وكما فسره شراح الحديث .

ولذلك كنا نحب من د. عمارة أن يقف عند ما ذكره فى ص ٣٩ من المسلك التفويضى ، ولا سيما فى نطاق الغيبيات ، وأن لا يتوسع فى التأويل ، ولكنه مع أنه اختار المسلك التفويضى فى ص (٣٩) عاد فى ص (٤٥ ــ ٤٩) ليجعل التأويل ـ بمعناه الواسع لكل الاحتمالات ـ « سبيل المنهج الإسلامى لوعى ومعرفة ما جاء بالسمعيات الشرعية عن عالم الغيب » .

فنحن معه فى عدم القول بتكفير أى فرقة إسلامية مادامت اتجاهاتها قائمة على تأويل مقبول ـ كما قال الغزالى فى مراتب الوجود الخمس ـ لكننا لسنا معه فى جعل التأويل « سبيل المنهج الإسلامى ... » فالذى يعتبر الأسلم والأنجع هو مذهب السلف فى موضوع الغيبيات والإلهيات دون تعطيل ، ولا تشبيه ، ولا تكييف ، ولا تأويل ، وإنما التفويض ، أو التفسير حسب ظاهر اللفظ مع نفى هذه الأمور السابقة . وأرى من المفضل أن يراجع فى ذلك كتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، وابن القيم فى مضمار العقيدة والذات والصفات .

الملاحظة السابعة : يقول الباحث : « لقد جاء محمد ﷺ برسالته ـ الفكر ـ ... أى إن « الواقع » كان يتطلع إلى هذا « الفكر » فى ص ٥٥ ــ ٥٦ فالذى نلاحظ أن إطلاق كلمة « الفكر » على الرسالة المحمدية شيء لا نستسيغه ، وذلك أن الفكر عند إطلاقه يتبادر إلى الذهن أن المراد به هو ذلك الجانب الذهنى المستنبط والذى هو عمل عقل الإنسان ونشاطه ، واستنباطه ، فى حين أن رسالته وحى يوحى .

الملاحظة الثامنة :**فى ص ٦٥ ، وكذلك فى ص ٧٩** حصر دور السنة المشرفة فى : « المبينة والمفصلة لمجمل القرآن » فى حين أن السنة لا يقتصر دورها فى البيان والتفصيل لمجمل القرآن ، وإنما تأتى بأحكام جديدة باتفاق المحققين من العلماء ، وذلك لورود أدلة صريحة فى هذا المعنى ، بالإضافة إلى أن واقع الشريعة يشهد على ذلك فهناك أحكام كثيرة ثبتت بالسنة لا نجدها فى القرآن الكريم ، مثل المحرمات من الحيوانات مما له ناب ، أو مخلب ، وقد دلت على ذلك أحاديث كثيرة تكاد تصل إلى حد التواتر المعنوى منها قوله ﷺ : « ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول : عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ،

وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه وإن ما حرم رسول الله كما حرّم الله »[1] قال الخطابى : « وفى الحديث دليل على أن لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب ، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ شيء كان حجة بنفسه »[2] .

وقد أسهبنا القول فى هذا الموضوع فى بحث متواضع فى مجلة مركز السنة والسيرة بقطر العدد الثانى .

الملاحظة التاسعة : أن الباحث الكريم فى ص(٦٥ ــ ٦٦)جعل القائلين بأنه « لا اجتهاد مع النص » من هؤلاء الذين يقيمون تناقضاً بين « النص » وبين « الاجتهاد » ، تلك المقولة ... قيلت ، وتقال بتعميم وإطلاق جعلنا بالفعل أمام تناقض حاد .. فوجود « النص » يمنع ويلغى « الاجتهاد » ووجود « الاجتهاد » لا يتأتى ، ولا يقوم إلا إذا انعدمت « النصوص » .

ويبدو أن الباحث الكريم اشتبه عليه مقصد الأصوليين الذين يكادون يتفقون على هذا المبدأ : « لا اجتهاد مع النص » حيث إنهم يقصدون به : أنه إذا وجد نص صريح من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ على حرمة شيء أو إباحته ، أو كراهته ، أو وجوبه أو استحبابه فلا يجوز أن يجتهد الإنسان للوصول إلى حكم معارض لأنه حينئذ يكون اجتهاداً فى مقابل النص ، ومن المتفق عليه أن مرتبة الاجتهاد تأتى بعد مرتبة النص[3] ، ولكن هذا لا يعنى عدم وجود الاجتهاد داخل النص ، فبإمكان المجتهد أن يجتهد داخل النص من حيث دلالته وفحواه وإشارته ، وتعليلاته فمثلاً فى قوله تعالى ﴿ **السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾ (سورة المائدة ٣٨) نص على حكم السرقة وحدها وهو القطع ، فلا يجوز أن يجتهد مجتهد لتغيير هذا الحكم ، أو الحد ، ولكن له الحق فى أن يجتهد فى معنى « السارق » وشروطه وكيف يتحقق ، وعلة الحكم ، وفى معنى قطع الأيدى وكيفيته كما فعل عمر رضى الله عنه حيث اجتهد فى النص وقضى بأن معنى السرقة لا يتحقق مع المجاعة ...

---

(١) رواه أبو داود فى سننه ، كتاب السنة ، ــ مع شرحها عون المعبود (١٢/ ٣٥٤) وأحمد فى مسنده (٤/ ١٣٠ ، ١٣١) والترمذى فى سننه الحديث رقم ٢٦٦٦ ، وقال : حديث حسن ، والبيهقى وقال : إسناده صحيح ، ورواه الحاكم فى المستدرك وقال : صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى فى تلخيصه عليه (١/ ١٠٨) ورواه ابن ماجه فى سننه ، المقدمة (١/ ٦) والحافظ المروزى فى كتاب السنة ص (٦٧) وابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ص (٥٦٠) والحافظ أبو عاصم فى كتابه السنة (١/ ٢٩) وقال الشيخ الألبانى : إسناده صحيح .

(٢) عون المعبود (١٢/ ٣٥٤) .

(٣) يراجع : الرسالة للشافعى ص (٥٠٤ ، ٥١٠) وأعلام الموقعين مطبعة الحاج عبد السلام بن شقرون (١/ ٣٢) والبرهان (٢/ ١٣٣٧) وإرشاد الفحول للشوكانى ص (١٧٢) وفتح الغفار بشرح المنار (١/ ٩) والإحكام لابن حزم ، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٥) المنخول للغزالى ص (٦٥ – ٦٧) وتقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد ط . دار الدعوة ص (٥٧) ، ويراجع الاجتهاد لفضيلة أ . د. القرضاوى ص ١٣٩ حيث ذكر نماذج لمزالق الاجتهاد المعاصر بسبب اصطدامها بالنص

إذن هناك فرق بين « لا اجتهاد مع النص » وبين « الاجتهاد فى النص » فالأول ممنوع لأنه يعني معارضة النص ، والثانى مقبول بل مطلوب ، لأنه يخدم النص ، وقد عقد ابن القيم فصلاً خاصاً فى تحريم الإفتاء فى دين الله بالرأى المتضمن لمخالفة النصوص[1] ، وقد ذكر إمام الحرمين أن النص ، وإن كان ظنياً يقدم على القياس[2] ويقول السرخسى فى معرض كلامه عن عدم جواز اصطدام الاجتهاد بالنص : « .. فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص ، وفى الحكم الثابت بالنص لامدخل للقياس فى التغيير ، كما لا مدخل له فى الإبطال .. ولا معتبر بالقياس فى معارضة النص .. وأما الخامس فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر القياس فى معارضة النص بإبطال حكمه لا يعتبر فى معارضته بإبطال لفظه » ثم قال « والقياس فى معارضة النص باطل »[2].

وقد ورد على ألسنة أئمة المذاهب مايدل على تقديم سنة رسول الله على أقوالهم وعدم معارضتها باجتهادات مخالفة ، وقد ألف العلامة ابن السبكى فى شرح قول الشافعى : « إذا صح الحديث فهو مذهبى » رسالة قيمة ، وبين فيها أن جميع المجتهدين يشتركون مع الشافعى فى هذا القول[3].

الملاحظة العاشرة : حول ماذكره فى ص (٦٥-٦٦) من تفصيلات قائلا : « وذلك لأن موقف المجتهد الإسلامى أمام النص الإسلامى كتاباً وسنة ، لا يعدو أن يكون واحداً من المواقف الآتية :

أ - أن يكون النصّ ظنى الثبوت ، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى ثبوت هذا النص » .

ويلاحظ عليه أولاً : أنه ادّعى عدم الخلاف ، ومع ذلك لم يذكر لنا أى مرجع يعتمد عليه .

وثانيا : لنا الحق فى أن نتساءل حول المراد بضرورة الاجتهاد فى ثبوت هذا النص ؟ هل المراد به : الاجتهاد فيه حتى نحكم بعدم ثبوته ، أو الاجتهاد فيه للوصول إلى قطعيته ؟ وكلاهما بعيد غير وارد ، فالنص الظنى هو الذى ثبت وصوله إلينا بطريق صحيح ، أو حسن لم يصل إلى حد التواتر ، إذ ما عدا التواتر ظنىّ .

---

(١) أعلام الموقعين (١/ ٤٧)

(٢) أصول السرخسى ط استانبول (٢/ ١٥٠ - ١٥١)

(٣) هذه الرسالة ضمن الرسائل المنيرية (١/ ٩٨ - ١١٤)

وهل يعنى الأستاذ الباحث : أن النص مادام ظنى الثبوت (أى غير متواتر) يكون من الضرورى الاجتهاد دون العناية به وتقديمه على الاجتهاد ؟!

ولو أراد ذلك لأدى إلى ترك غالبية نصوص السنة النبوية مع أن الفقهاء متفقون على وجوب العمل بخبر الواحد الصحيح الثابت ، بل إن معظم أحكام الشريعة الفرعية ثابت بغير المتواتر ، يقول إمام الحرمين : « ... لما تقرر من تقديم الخبر على القياس المظنون ، فإذا تطرق إلى كل واحد منهما الظن ، وانحسم القطع تقدم الخبر لمنصبه ، واستأخر الرأى ... »[1] ويقول فى موضع آخر : « ما ذهب إليه علماء الشريعة ، ومفتوها وجوب العمل عند ورود خبر الواحد على الشرائط التى سنصفها ... فالعمل بخبر الواحد مستند إلى الأدلة التى سنقيمها على وجوب العمل عند خبر الواحد ... ثم ذكر أن الذين ذهبوا إلى عدم وجوب العمل خبر الواحد طوائف من الروافض ، وهم أنكروا الإجماع .. ثم أفاض فى الأدلة الدالة على وجوب العمل بخبر الواحد [2].

وقد ركز الإمام الشافعى فى الرسالة على حجية خبر الواحد ، وأورد لذلك حججا من المستحسن الرجوع إليها[3].

ثم ذكر الباحث موقفاً ثانياً وهو : « ب ـ أن يكون النص « ظنى الدلالة » .. وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى دلالة هذا النص » ثم ذكر صورة ثالثة وقال فيها : وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد ، كما ذكر الاجتهاد مع نص قطعى الدلالة والثبوت متعلقاً بالدنيا ففى اعتقادى يجب إعادة النظر فى الصور الثلاث الأولى التى ذكرها على ضوء قواعد علماء الأصول الأثبات .

الملاحظة الحادية عشرة : حول ما ذكره فى ص (٦٧ ــ ٦٨) من أن : « النصوص قطعية الدلالة والثبوت والتى تعلقت بأمور دنيوية هى من المتغيرات المعللة بعلة غائية .. فتلك هى التى يثير الموقف منها اللبس الذى نعالجه الآن ، وفى اعتقادى أن هذا اللبس قائم فى نطاق : « عوام الفكر الإسلامى » وحدهم ، لأنه ـ كما سنرى ليس له منطق ، أو حجة أو أساس » كما وصفهم فى ص ٦٨ بعوام المثقفين ، ثم يقول : « ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص فى فكرنا الإسلامى على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التى ارتبطت بعلة تغيرت ، أو بعادة تبدلت حتى ولو

---

(١) البرهان بتحقيق د. عبد العظيم الديب ص (٨١١)

(٢) البرهان ، ص (٥٩٩ - ٦٠٠)

(٣) الرسالة ص ٣٦٩ وما بعدها

كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص ، وتم عليها إجماع فى العصر الذى سبق تغير العلة ، وتبدل العادة ، فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذى يثمر حكماً جديداً يحقق المصلحة التى هى الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية ... » .

ويلاحظ على ذلك ما يأتى :

أولا : إن الباحث ضيق الخناق على النصوص فوسع دائرة الاجتهاد توسيعا فارتأى ضرورة الاجتهاد وبلا خلاف ! فى النص ظنى الثبوت ، وفى النص ظنى الدلالة بلا خلاف أيضا ! وفى النص ظنى الدلالة والثبوت بلا خلاف أيضا وفى النص قطعى الدلالة والثبوت مادام يتعلق بالأمور الدنيوية حتى ولو « تم عليها إجماع فى العصر ... » وادعى على ذلك اتفاق أهل الاختصاص فى فكرنا الإسلامى دون أن يذكر مرجعاً ليستند إليه ، أو أحداً من العلماء حتى يكون ادعاء الإجماع وعدم الخلاف ، والاتفاق مقبولاً !

فهذه الأحكام العامة بهذه الصورة التى سردها لا ينكر خطورتها واصطدامها مع أبسط قواعد أصول الفقه لمن كان له اطلاع عليها ، ومن هنا أرى من الضرورى احترام التخصص ، ومراجعة علماء الأصول فى هذه المسائل ، مع احترامى الشديد للدكتور عمارة الذى خاض فى غمار غير تخصصه .

ثانياً : أن وصف القائلين بعدم الاجتهاد فى النصوص قطعية الدلالة والثبوت بـ : عوام الفكر الإسلامى ، وأنهم ليس لهم منطق أو حجة ، أو أساس ، وصف لا يليق أن يصدر من مثل هذا الباحث ، مع أنهم هم – فى نظرى – كل علماء السلف من الأصوليين والفقهاء – وغيرهم ، فكلهم متفقون على وجوب الاعتماد على النصوص وتقديمها على الاجتهاد ولا سيما إذا كانت قطعية الدلالة والثبوت ، فكيف إذا تم عليها الإجماع ، واعتبروا نقض الإجماع فى مثل هذه الأحكام لا يجوز ، وذكروا على ذلك أدلة من الكتاب والسنة لا يسع المجال لسردها ولم يشذ منهم إلا بعض المعتزلة فى قولهم بعدم حجية الإجماع .

ثالثاً : إذا كان الباحث ادعى أن المخالفين له ليس لهم منطق ، ولا حجة ولا أساس ، فإننى أعتقد أن الأمر مقلوب عليه ، فالأدلة على وجوب طاعة الله (أى كتاب الله) ورسوله (أى سننه) أكثر من أن تحصى بالإضافة إلى إجماع الأمة على عدم نقض النصوص الشرعية وعدم مخالفتها ولا سيما إذا كانت قطعية الدلالة والثبوت وأن جميع مناهج الاجتهاد لدى الفقهاء السابقين بدون استثناء – قائمة على ذلك كما سبق – ولا يوجد أى دليل على هذه التفرقة بين النصوص المتعلقة بالدين أو بالدنيا ، فقد قال الله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن**

تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ... ﴾ (النساء/ ٥٩) ، فقد بين الشافعى الفرق بين طاعة الله ورسوله من جهة ، وطاعة أولى الأمر من جهة ثانية حيث إن الأولى مطلقة ، والثانية مقيدة بالرجوع إليهما عند النزاع [١] .

فكيف يقدم اجتهاد مهما بلغ على نص وارد ـ ولا سيما كما قال قطعى الثبوت والدلالة ـ من رسول الله ، وقد قال تعالى : ﴿ **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبينا** ﴾ (الأحزاب ٣٦) ، ومن الجدير بالتنبيه عليه أن هذه الآية نزلت فى قضية دنيوية ، وهى أمره ﷺ زينب أن تتزوج زيداً[٢] وكذلك قوله تعالى : ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما** ﴾ وقد نزلت الآية فى حكم قضى به رسول الله بخصوص مسيل الماء لصالح الزبير ، فغضب خصمه الأنصارى وقال كلاماً ، فنزلت ...[٣]

وهذا ما عليه إجماع الأمة ـ فليراجع جميع كتب الأصول فهل يجد فقيها أو أصولياً قال بأنه يترك النصّ قطعى الدلالة والثبوت لأجل مصلحة ؟ بل ذكر ابن عبد البر أن الإعراض عن السنن ـ ناهيك عن النصوص الشاملة للكتاب والسنة ، وناهيك عن القطعى منهما ـ من عادة أهل البدع ، « حيث أضربوا عن السنن ، وتأولوا الكتاب على غير ما بينت السنة فضلوا وأضلوا »[٤] .

فالإجماع قائم على أن مراتب الأدلة الشرعية تبدأ بالكتاب والسنة ، ثم الإجماع ، ثم الاجتهاد ، فكيف يقلب الأمر رأساً على عقب ؟! وهذا منهج جميع الفقهاء بدون استثناء فليراجع فى ذلك الرسالة للشافعى ، وأعلام الموقعين بل كل كتب الأصول والفقه ، ويدل على هذا المنهج المتفق عليه حديث معاذ حينما بعثه النبى إلى اليمن فقال له : بم تحكم ؟ قال بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد ولا آلو . فقال . « الحمد لله

---

(١) انظر الرسالة ص (٧٩ – ٨١)

(٢) يراجع : صحيح البخارى ـ مع الفتح ـ (٨/ ٥٢٣ ، ١٣/ ٤٠٣) وتفسير الطبرى (٢٢/٩ – ١١)

(٣) روى هذه القصة بالتفصيل البخارى فى صحيحه ـ مع الفتح ـ كتاب المساقاة (٥/ ٣٤) ومسلم فى صحيحه (٣/ ١١٩٧) وغيرهما .

(٤) جامع بيان العلم ص (٥٦٥)

الذى وفق رسولَ رسولِ الله لما يحبه ويرضاه »[1] يقول الإمام الشافعي : « لم أسمع أحداً نسبته إلى العلم ، أو نسبته العامة إلى علم ، أو نسَّب نفسه إلى علم يحكى خلافاً في أن فرض الله تعالى اتباع أمر رسول الله ﷺ والتسليم لحكمه ، وأن فرض الله علينا ، وعلى من بعدنا ، وقبلنا قبول الخبر عن رسول الله ﷺ ... »[2] ويقول ابن القيم : « وليس أحد من الأئمة .. إلا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس .. » ثم أورد تطبيقات لكل الأئمة[3] ، ومثل ذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية[4] .

وهذا هو ما سار عليه الصحابة والتابعون ـ بمن فيهم عمر الذى جعل منهجه نطاقا لبحثه ـ فقد كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى القاضي شريح « أن اقض بما فى كتاب الله ، فإن لم يكن فى كتاب الله فبما فى سنة رسول الله »[5] وكتب مثله إلى أبى موسى الأشعرى[6] ، ومثل هذا ورد عن ابن مسعود ، وابن عباس وغيرهما[7] .

فقد كان الصحابة يقدمون السنة على اجتهاداتهم فلم يكن أحدهم يقدم رأيه عليها ، بل كانوا حينما يسمعون حكم النبى ﷺ فى مسألة يرجعون إليه ، فهذا عمر بن الخطاب جاءه رجل من ثقيف فسأله عن امرأة حاضت وقد كانت زارت البيت يوم النحر ، ألها أن تنفر ؟ فقال عمر : لا . فقال له الثقفى : إن رسول الله ﷺ أفتانى فى مثل هذه المرأة بغير ما أفتيت به . فقام إليه

---

(١) الحديث رواه أحمد فى مسنده (٢٣٠/٥) وأبو داود فى سننه ، وسكت عنه ، كتاب الأقضية ـ مع العون ـ (٥٠٩/٩) والترمذى فى سننه كتاب الأحكام (٦٠٧/٣) والدارمى فى سننه (٥٥/١) وقد قال القاضى ابن العربى : « إن الحديث صحيح ، وأن عمل الخلفاء الراشدين والصحابة عليه » . انظر أحكام القرآن (٤٥٣/١) .

(٢) الأم ، كتاب خبر الواحد .

(٣) إعلام الموقعين (٣١/١)

(٤) مجموع الفتاوى (١١/٢٠ - ١٢)

(٥) رواه الدارمى بسنده عن عمر (٥٥/١) ، والنسائى فى سننه وإسناده صحيح (٢٠٤/٨) والبيهقى فى سننه (١١٥/١٠) وراجع أعلام الموقعين (٢٢٧/٢) .

(٦) رواه الدارقطنى بسنده أن عمر كتب إلى أبى موسى الأشعرى : « .. الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك مما لم يبلغك فى الكتاب والسنة » . انظر سنن الدارقطنى وبراجع : الأشباه والنظائر للسيوطى ص (٧)

(٧) إعلام الموقعين (٢٢٧/٢) والموافقات (٨/٤) .

عمر يضربه بالدرة ، ويقول له : لِمَ تستفتنى فى شىء قد أفتى فيه رسول الله ﷺ[1] ، ويذكر الشافعى فى هذا الموضوع أمثلة فى رجوع الصحابة عن آرائهم إلى ما صدر عن النبى ﷺ حيث يقول : « قال لى قائل : فادللنى على أن عمر عمل شيئا ثم صار إلى غيره بخبر عن رسول الله. قلت له : حدثنا سفيان عن الزهرى عن ابن المسيب أن عمر كان يقول : الدية للعاقلة ، ولا ترث المرأة من دية زوجها ، حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة الضبابى من ديته ، فرجع إليه عمر[2] ، وأخبرنا ابن عيينة عن عمرو وابن طاوس أن عمر قال : أذكِّر الله امرءاً سمع من النبى ﷺ فى الجنين شيئا . فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال : كنت بين جاريتين لى ، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح ، فألقت جنيناً ميتاً ، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة . فقال عمر : لو لم نسمع فيه لقضينا فيه بغير هذا[3] .. فترك اجتهاده رضى الله عنه للنص »[4] وروى الدارمى بسنده عن عمر قال : « إنه سيأتى ناس يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالسنن ، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله »[5] .

ولذلك كان أبو بكر لا يترك السنة الثابتة بالرأى فقد روى الدارمى بسنده أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصم نظر فى كتاب الله ، فإن وجد فيه مايقضى بينهم قضى به ، وإن لم يكن فى الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ فى ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، وقال أتانى كذا وكذا فهل علمتم : أن رسول الله ﷺ قضى فى ذلك بقضاء ، فربما اجتمع إليه النفر كلهم .. يذكر عن رسول الله ﷺ فيه قضاء ، فيقول أبو بكر : الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ على نبينا ، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به»[6] وروى أيضا أن ابن عمر لقى أبا الشعثاء فى الطواف فقال له : « يا أبا الشعثاء إنك من فقهاء البصرة فلا تُفْتِ إلا بقرآن ناطق ، أو سنة ماضية ، فإنك إن فعلت غير ذلك هلكت وأهلكت »[7] ومثل ذلك قاله أبو سلمة للحسن البصرى[8] وقال ابن مسعود : « أتى علينا زمان .. فمن عرض له قضاء بعد اليوم

---

(١) قال ابن القيم فى أعلام الموقعين : (٢/٢٦٣) رواه عنه أبو النضر هاشم بن القاسم ، وروى نحوه أبو داود (٣/٩٠ وابن ماجه كتاب الديات (٢/٨٨٣) والترمذى فى سننه (٣/٤٥٢) وقال حديث حسن صحيح .

(٢) الحديث رواه أحمد فى مسنده (٣/١٨٤) وأبو داود فى سننه .

(٣) الحديث رواه أبو داود فى سننه ، وأحمد فى مسنده (٤/٧٩ ـ ٨٠) وابن ماجه ، والحاكم فى مستدركه (٣/٥٧٥) ، وهو حديث صحيح موقوف .

(٤) الرسالة ص (٤٢٥ - ٤٢٦) والأم (٦/٨٩) وأعلام الموقعين (٢/٢٦٥).

(٥) سنن الدارمى (١/٤٧) .

(٦) سنن الدارمى (١/ ٥٣ - ٥٤).

(٧) سنن الدارمى (١/ ٥٤).

(٨) المصدر السابق نفسه.

فليقض فيه بما فى كتاب الله عز وجل ، فإن جاءه ماليس فى كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله ﷺ ، فإن جاءه ماليس فى كتاب الله ولم يقض به رسول الله ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون ، ولا يقل : إنى أخاف وإنى أرى ، فإن الحرام بين والحلال بين ، وبين ذلك أمور مشتبهة فدع مايريبك إلى مالا يريبك »[1] ، ومثله مروى عن ابن عباس[2] ، وروى مثله البيهقى عن زيد بن ثابت[3] .

هذا وقد ذكر ابن القيم والشاطبى أمثلة كثيرة لرجوع كبار الصحابة عن آرائهم إلى سنة رسول الله حينما سمعوا بها[4]. فقد ذكرنا كيف أن عمر رجع عن بعض آرائه إلى السنة المطهرة بمجرد سماعها ، بل إنه غضب حينما استفتاه الرجل الثقفى مع أنه كان قد سمع الفتوى من رسول الله وكذلك كان أبو بكر ، وغيرهما من الصحابة الكرام ، فقد روى مسلم فى صحيحه بسنده أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وابن عباس اجتمعا عند أبى هريرة وهما يذكران المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال . فقال ابن عباس : عدتها آخر الأجلين وقال أبو سلمة : قد حلت . فجعلا يتنازعان ذلك . قال : فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخى (يعنى أبا سلمة) فبعثوا كريبا (مولى ابن عباس) إلى أم سلمة يسألها عن ذلك ؟ فجاءهم فأخبرهم أن أم سلمة قالت : إن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال . وإنها ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأمرها أن تتزوج »[5] قال ابن قدامة : « وقد روى ابن عباس أنه رجع إلى قول الجماعة لما بلغه حديث سبيعة »[6] وكذلك رجع عن قوله فى الصرف[7] وقد رجع زيد بن ثابت عن رأيه فى أن الحائض لا تنفر حتى تطوف طواف الوداع حينما سمع من امرأة أنصارية خلاف ذلك[8]. قال الشافعى :

---

(١) سنن الدارمى (١/ ٥٤ - ٥٥) ورواه عنه بأكثر من سند .

(٢) المصدر السابق (١/ ٥٥).

(٣) السنن الكبرى (١٠/ ١١٥).

(٤) أعلام الموقعين (٢/ ٢٦٢ ...) والموافقات (٤/ ٨).

(٥) صحيح مسلم كتاب الطلاق.

(٦) المغنى لابن قدامة (٧/ ٤٧٣).

(٧) روى الإمام الحافظ محمد بن نصر المروزى فى كتابه السنة ص (٥١) عن إسحاق بن إبراهيم (أنبأ) روح بن عبادة (ثنا) حيان ابن عبد الله العدوى ، وكان ثقة ، قال : سألت أبا مجلز عن الصرف فقال : كان ابن عباس لا يرى به بأسا زمانا ، ما كان منه يداً بيد ، فلقيه أبو سعيد الخدرى فقال له : إلى متى ؟ ألا تتقى الله ؟ حتى متى تؤكل الناس الربا ؟ أما بلغك أن رسول الله ﷺ قال : وهو عند زوجته أم سلمة « إنى لأشتهى تمر عجوة » . فبعث بصاعين فأتى بصاع عجوة ، فقال : « من أين لكم هذا » فأخبروه ، فقال : « ردوه ، التمر بالتمر ، والحنطة بالحنطة ، والشعير بالشعير ، والذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، يدا بيد ، عينا بعين ، مثلا بمثل ، فما زاد فهو ربا » ثم قال : وكذلك مايكال ، أو يوزن أيضا . فقال ابن عباس : جزاك الله خيرا ياأبا سعيد ، ذكرتنى أمرا قد كنت نسيته ، فاستغفر إليه ، قال : فكان ينهى عنه بعد .

(٨) رواه الشافعى فى الرسالة ص (٤٤٠) وأحمد فى المسند (١/ ٢٢٦) والبيهقى فى السنن الكبرى (٥/ ٦٣) .

« ... فلما أخبره ـ أى أخبر ابن عباس زيداً ـ عن المرأة أن رسول الله أمرها بذلك ، فسألها فأخبرته ، فصدق المرأة ، ورأى عليه حقا أن يرجع عن خلاف ابن عباس ، وما لابن عباس حجة غير خبر المرأة »[1] وروى أيضا بسنده أن طاوساً سأل ابن عباس عن الركعتين بعد العصر ؟ فنهاه عنهما ، قال طاوس : فقلت له : ما أدعهما ! فقال ابن عباس : ﴿ **ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا** ﴾ [2] ثم قال الشافعى : « فرأى ابن عباس الحجة قائمة على طاوس بخبره عن النبى ، ودله بتلاوة كتاب الله على أن فرضا عليه أن لا تكون له الخيرة إذا قضى الله ورسوله أمراً »[3] وكذلك الأمر عند ابن عمر حيث قال : « كنا نخابر ولا نرى بذلك بأسا ، حتى زعم رافع أن رسول الله نهى عنها ، فتركناها من أجل ذلك »[4] قال الشافعى : « فابن عمر قد كان ينتفع بالمخابرة ويراها حلالاً ، ولم يتوسع إذ أخبره واحد لايتهمه عن رسول الله أنه نهى عنها : أن يخابر بعد خبره ، ولا يستعمل رأيه مع ما جاء عن رسول الله »[5] ، وغير ذلك كثير[6] .

وكل ذلك دليل ـ كما يقول ناصر السنة الشافعى ـ على أن الصحابة الكرام إذا وجدوا سنة عملوا بها ، وعلى وجوب العمل بالسنة ، وترك العمل بكل رأى يخالفها[7] .

وكذلك الأمر عند التابعين لهم بإحسان ، فقد روى الحافظ المروزى بسنده أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى الناس : « إنه لا رأى لأحد مع سنة سنها رسول الله » وروى عنه أيضا أنه قال : « لا عذر لأحد بعد السنة فى ضلالة ركبها يحسب أنها هدى »[8] وهو أيضا قد طبق هذا المبدأ فقد روى الشافعى والبيهقى وغيرهما بسندهم عن مخلد بن خفاف قال : « ابتعت غلاماً فاستغللته ، ثم ظهرت منه على عيب فخاصمت فيه إلى عمر بن عبد العزيز فقضى لى بَرَدِّه ، وقضى علىَّ بردّ غَلَّته ، فأتيت عروة فأخبرته ، فقال : أروح إليه العشية فأخبره أن عائشة أخبرتنى أن رسول الله قضى فى مثل هذا : أن الخراج بالضمان فعجلت إلى عمر فأخبرته ما أخبرنى عروة عن عائشة عن النبى فقال عمر : فما أيسر علىَّ من قضاء قضيته ، الله يعلم أنى لم أرد فيه إلا الحق

---

(1) الرسالة ص (٤٤١ - ٤٤٢)

(2) سورة الأحزاب الآية ٣٦

(3) الرسالة ص (٤٤٣ - ٤٤٤)

(4) رواه الشافعى بسنده فى الرسالة ص (٤٤٥) ويراجع المسند للإمام أحمد (٣/ ٣٠٤ ، ٣١٣) .

(5) الرسالة ص (٤٤٥)

(6) المصادر السابقة جميعها

(7) الرسالة ص (٤٢٥)

(8) كتاب السنة للحافظ المروزى ص (٢٦ ٢٧) وروى الدارمى نحوه فى سننه

فبلغتني فيه سنة عن رسول فأرد قضاء عمر ، وأنفذ سنة رسول الله فراح إليه عروة ، فقضى لى أن آخذ الخراج من الذى قضى به علىّ له »[1]

وكذلك الأمر عند غيره فقد روى الشافعى بسند صحيح أن سعد بن إبراهيم قد قضى على رجل بقضية برأى ربيعة ، فأخبره ابن أبى ذئب عن النبى بخلاف ماقضى به ، فقال له ربيعة : قد اجتهدت ومضى حكمك . فقال سعد : واعجباً ! أنفذ قضاء سعد بن أم سعد وأرد قضاء رسول الله ؟! بل أرد قضاء سعد بن أم سعد وأنفذ قضاء رسول الله ، فدعا سعد بكتاب القضية فشقّه ، وقضى للمقضى عليه[2]. وقال الشافعى « أخبرنى أبو حنيفة بن سماك قال : حدثنى ابن أبى ذئب عن المقبُرى عن أبى شريح الكعبى أن النبى قال عام الفتح : « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إن أحب أخذ العقل ، وإن أحب فله القود » قال أبو حنيفة : فقلت لابن أبى ذئب : أتأخذ بهذا ياأبا الحارث فضرب صدرى وصاح علىَّ صياحاً كثيراً ، ونال منى وقال : أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول : تأخذ به !! نعم آخذ به . وذلك الفرض علىَّ وعلى من سمعه ، إن الله اختار محمداً من الناس فهداهم به وعلى يديه ، واختار لهم ما اختار له ، وعلى لسانه ، فعلى الخلق أن يتبعوه طائعين أو داخرين ، لامخرج لمسلم من ذلك قال : وما سكت حتى تمنيت أن يسكت »[3] .

ذلكم هو موقف التابعين من السنة المشرفة ونظرتهم إليها ، ولا يختلف الأمر كذلك عند الأئمة أصحاب المذاهب . يقول الإمام أبو حنيفة : « إياكم وآراء الرجال ، وعليكم بآثار السلف »

ويقول الشافعى : « وكل ما سنّ ـ أى سواء كان بياناً أو زيادة على الكتاب ـ فقد ألزمنا الله اتباعه ، وجعل فى اتباعه طاعته ، وفى العنود عن اتباعها معصيته التى لم يعذر بها خلقاً ، ولم يجعل من اتباع سنن رسول الله مخرجاً لما وصفت »[4] وقال أيضا : لايترك لرسول الله ﷺ ، حديث أبداً إلا لحديث آخر يخالفه[5] ويقول النووى : « صح عن الشافعى رحمه الله أنه قال : « إذا وجدتم فى كتابى خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ودعوا قولى » ، وروى عنه : « إذا صح الحديث .. فهو مذهبى .. »[6] ويقول إمام الأئمة ابن خزيمة : « لا قول

---

(١) الرسالة ص (٤٤٨) والسنن الكبرى (٥/٣٢١) والحديث صحيح رواه أحمد فى مسنده (٦/٤٩ ، ٢٠٨ ، ٢٣٧) والترمذى فى سننه ـ مع التحفة وقال : « هذا حديث صحيح .. » (٤/ ٥٠٨) والنسائى فى سننه (٧/٢٢٣) وابن ماجه فى سننه (٢/٧٥٤) ويراجع تلخيص الحبير (٣/٢٣) ونيل الأوطار .

(٢) الرسالة ص (٤٥٠)

(٣) الرسالة ص (٤٥١ - ٤٥٢) ويراجع الحديث فى مسند أحمد (٤/٣١ - ٣٢ ، ٦/٣٨٤) والسنن الكبرى للبيهقى (٥/٥٢) وسنن ابن ماجه كتاب الديات (٢/ ٨٧٦)، ويراجع : سنن الدارمى (١/٩٤- ٩٧)

(٤) الرسالة ص (٨٨).

(٥) يراجع أعلام الموقعين (٢/٢٦٤).

(٦) المجموع (١/٦٣ ...).

لأحد مع رسول الله ﷺ إذا صح الخبر عنه » قال زفر بن الهذيل : « إنما نأخذ بالرأى مالم نجد الأثر ، فإذا جاء الأثر تركنا الرأى ، وأخذنا بالأثر »(١) ونقل الزعفرانىُّ عن الشافعى أنه قال : « من تبع سنة رسول الله ﷺ وافقته ، ومن غلط فتركها خالفته ، صاحبى الذى لا أفارقه اللازم الثابت مع رسول الله ﷺ وإن بَعُدَ والذى أفارقه من لم يقل بحديث رسول الله وإن قرب » وقال أيضا : لا تدع لرسول الله ﷺ حديثا أبدا إلا أن يأتى عن رسول الله خلافه ، فتعمل بما قلت لك فى الأحاديث إذا اختلفت » وذكر الربيع أيضا : أن سائلا سأل الشافعى عن مسألة ، فروى ــ أى الشافعى ــ فيها حديثاً . فقال : يا أبا عبد الله : أتقول بهذا ؟ فارتعد الشافعى واصفر لونه ، وقال : ويحك ! أى أرض تقلنى ، وأى سماء تظلنى إذا رويت عن رسول الله شيئا فلم أقل به ؟ نعم على الرأس والعينين ، نعم على الرأس والعينين(٢) .

ويقول الإمام أحمد : « من ردّ حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة »(٣) وذكر ابن بدران الدمشقى أن الأصل الأول عند أحمد هو النص الشامل للكتاب والسنة « فكان إذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ، ولا إلى من خالفه كائنا من كان ، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر فى المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس ، ولا إلى خلافه فى التيمم للجنب لحديث عمار المصرّح بصحة تيمم الجنب ، وكذلك لم يلتفت إلى قول على ، وعثمان وطلحة ، وأبى أيوب وأبى بن كعب فى ترك الغسل من الإكسال لصحة حديث عائشة .. ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ، ولا رأياً ، ولا قياساً ، ولا قول صاحب .. »(٤) ، بل نقل الإصطخرى عن أحمد أنه قال : « هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر ، وأهل السنة المتمسكين بعروقها .. من لدن أصحاب النبى إلى يومنا هذا ، وأدركت من أدركت من علماء أهل الحجاز ، والشام وغيرهم عليها .. وكان قولهم : إن الإيمان قول وعمل ونية ، وتمسك بالسنة ... »(٥).

هذا هو ما عليه إجماع الأمة فلا يخرقه إلا مبتدع كما قال الإمام أحمد ــ ولا يجرؤ على مخالفة السنة الثابتة الصريحة ــ من غير تأويل ــ إلا الخارج عن الإسلام والجاهل به ، لأن الإسلام ما هو إلا الكتاب والسنة ، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ فى شىء من سنته دقيق ولا جليل ، فإنهم متفقون اتفاقا على وجوب اتباع الرسول ، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ(٦) .

(١) أعلام الموقعين (٢/٢٦٤).

(٢) الأم ، فى مسألة بيع المدبر

(٣) يراجع : أعلام الموقعين (٢/ ٢٦٧).

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران الدمشقى ط. ١ الطباعة المنيرية . بمصر ص (٣٥).

(٥) المصدر السابق ص (٤١).

(٦) رفع الملام ، ط السلفية ص (٣).

رابعا : أن ربط تغيير حكم النص قطعي الدلالة والثبوت فى الأمور الدنيوية ـ بالمصلحة لم يسبق إليه أحد حتى الإمام الطوفى ، إلا الدكتور عبد المنعم النمر حيث سبقه فى ذلك ، وأجاز مخالفة النص مخالفة ظاهرة فى كتابه السنة والتشريع ، حيث أجاز تحريم السَّلم مادامت المصلحة تقتضى ذلك لأنه استُغِلَّ للإضرار بالمحتاجين ، وقد قمنا بمناقشة أفكاره ، والرد عليها فى بحثى المنشور بمجلة مركز السنة والسيرة العددُ الثانى .

وهذا القول المستحدث مخالف لنصوص القرآن والسنة الدالة على تقديم أحكام الله تعالى ، وأحكام رسوله على غيرهما ، وقد ذكرنا بعضها فلا داعى لتكرارها ، كما إن الإجماع قائم على أن الاجتهاد يأتى بعد النص حتى الظنى ـ ناهيك بالقطعى ـ ، ويأتى بعد الإجماع .

ثم إن القول بما قاله د. عمارة يؤدى إلى الفوضى فى الأحكام ، والاضطراب فى التصرفات ، وعدم الاستقرار فى مبادئها الحاكمة فيها ، إذ كل ما ورد فيها يكون قابلاً للتغيير بحجة المصلحة ، بل لو سرنا وراء ذلك لأدى إلى تغيير كثير من أحكام الشريعة لحجة المصلحة ، والمعاصرة وتكون الأحكام التى تطبق على جيل غير الأحكام التى تطبق على جيل آخر ، وهذا هو النسخ الذى لا يتم إلا بنص شرعى .

ثم لنا أن نتساءل أية مصلحة تكون قاضية على النص ؟ ومن يُقَدِّرُها ؟

كما إن الأصوليين متفقون على أن المصلحة إنما تكون دليلا عند من يقول بها إذا كانت مرسلة ، أى لم تصطدم بالنص أما إذا اصطدمت به فتكون ـ حتى لو سميت بالمصلحة ـ فهى ملغاة غير معتبرة ، ونحن ندعو الأستاذ الباحث ليلقى نظرة على ماذكره علماء الأصول فى هذا المجال .

نعم لاشك أن الشريعة مبناها على المصلحة الحقيقية ، ولكن ذلك لايعنى أن يتغلب الأمر فيصبح الأصل فرعاً محكوماً ، والفرع أصلا حاكماً ، كما إن تقديرها لابد أن نربطه بالله تعالى ، ونعتبر ماأمر الله به وأباحه هو عين المصلحة ، وما نهى وحرمه هو عين المفسدة ، وإن لم ندرك كل أبعاد ذلك فى وقت التطبيق . فكم من الأحكام الشرعية يبدو فى ظاهرها أن ليس فيها مصلحة ، ثم تثبت الأيام والتجارب أنها عين المصلحة ، فقد شنَّ الأعداء على الطلاق ، والتعدد هجمات عنيفة أدت إلى أن يتخذ الكثيرون منهما موقفا دفاعياً هزيلاً ، ثم لم تمض أيام طويلة إلا وكثير من دول الغرب قد أباحت الطلاق ، وأقرت بالتعدد المحرم الواقع من خلال الصاحبة والعشيقة ، وكذلك الأمر فى الحدود حيث الهجمة عليها لاتزال فى منتهى الشراسة فهل نبعدها عن حياتنا لتحقيق المصلحة ؟ ثم إن العلة مهما قويت فلا تؤثر فى النص الذى أخذت منه ، فكيف تلغيه وقد تفرعت عنه ، مثلاً لو قلنا : إن العلة فى الزنا خلط الأنساب ونحوه ، ثم وصلنا إلى أن نضمن عدم تحقيق ذلك بالوسائل الكفيلة ١٠٠٪ فهل يعنى هذا جواز الزنا لعدم وجود العلة القاضية بالتحريم ، فلا اجتهاد فى معارضة النص وفى مخالفته .

فالمنهج الذى سار عليه الرعيل الأول وخير القرون والأجيال من تقديم ما فى كتاب الله وسنة رسوله أحسن السبل ، وأصلحها وأقومها .

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن د. عمارة عاد فى ص(٦٧)إلى تخفيف ما قرره فى بداية هذه الصفحة نفسها ، حيث شرح لنا كيفية الاجتهاد فى النصِّ قطعى الدلالة والثبوت فبين أن المراد ليس هو رفع النص وإلغاءه ، وإنما اجتهاد فى مدى توافر الشروط اللازمة . وهذا الكلام الأخير مقبول ، لأننا لانمنع من أن يبحث المجتهد عن شروط ذلك الحكم المأخوذ من النص المذكور ، ولكن بشرط أن تكون هذه الشروط مقبولة غير مقحمة على النص ، فمثلاً النص الدال على جلد الزانية والزانى قطعى ومع ذلك لم يمنع أحد من المجتهدين أن يبحث عن الشروط ، وعن الشبهات ، لكنه يؤخذ على الباحث هنا ما يأتى :

١ - أن ماذكره أخيراً مناقض لنصه الأول القاضى بتغيير النص على ضوء تغيير العلة ، وربطه بها وجوداً وعدماً ، مع أن تأثير العلة عند الأصوليين فى الفرع وليس فى الأصل - كما صرح بذلك الأصوليون - كما صرح هو أيضا بأن « وجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذى يثمر حكما جديدا يحقق المصلحة » حتى ولو كان مخالفاً لدلالة النص وفحواه .

٢ - أن البحث عن الشروط ليس خاصاً بالنصوص المتعلقة بالأمور الدنيوية ، فالعالم يبحث حتى عن الشروط الواجب توافرها فى النصوص المتعلقة بالدين ، ولذلك لايفهم من كلام الباحث الكريم إلا ربط النصوص المتعلقة بالدنيا بالمصلحة والعلة وجوداً وعدماً كما صدر به الموضوع .

بالإضافة إلى أن التركيز على الفصل بين النصوص المتعلقة بالدين ، والنصوص المتعلقة بالدنيا يجب أن لايتسع نطاقه .

وقد ختم الباحث مقولته هذه فى ص ٦٨ بالإشادة بهذا المنهج المبتكر ! فى تصور المنهج الإسلامى ، وبيان العلاقة بين النص ، وبين الاجتهاد بأنها علاقة التلازم والتلاحم ، ثم وصف من يقول بأنه لا اجتهاد مع النص بأنهم عوام المثقفين المسلمين ! مع أن ماقاله الباحث يؤدى بالضرورة إلى تغليب الاجتهاد على النصوص بجميع صورها وأنواعها حتى ماهو قطعى الثبوت والدلالة مادام يتعلق بالأمور الدنيوية .

الملاحظة الثانية عشرة حول ماذكره فى ص ٦٨ : حيث سرد عدة أمثلة للاجتهاد العمرى حول نصيب « المؤلفة قلوبهم » من الصدقات فقال : « لكن عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) اجتهد مع وجود النص القرآنى القطعى الدلالة والثبوت ، والذى قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبى ﷺ ، والصحابة جميعاً طوال عهدى النبى ، والصديق .. اجتهد عمر فى هذا الحكم المجمع عليه مع وجود النص القرآنى القطعى الدلالة والثبوت فيه .. فبعد أن كان الحكم دائراً فى وجوده مع العلة الغائية الموجودة ، عاد فدار إلى العدم عندما انعدمت العلة .. فلقد ظل النص آية

قرآنية تتلى .. حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منها ، كما ظلت كل الآيات القرآنية المنسوخة الأحكام .. جزءاً خالداً فى القرآن الكريم ... » .

يلاحظ عليه ما يأتى :

أولا : أن هذا المثال لا يدخل فى الاجتهاد مع النص ، وإنما هو اجتهاد فى النص - كما أوضحناه - فعمر رضى الله عنه لم يردّ النص ، ولم يعارضه ، بل ولم يزد فيه شرطاً زائداً مقحماً عليه ، وإنما نظر إلى النص ، ونظر إلى حال الشخص الذى طلب العطاء فوجد أن النص لا ينطبق عليه ، ومثل هذا العمل جائز من كل قاض ومجتهد .

بل عند التعمق فى المسألة نرى أن القضية لا تخلو من مجرد عدم إعطاء أموال لبعض أناس زعموا أن لهم الحق فى نصيب : « المؤلفة قلوبهم » لأنهم أخذوا من رسول الله ذلك كما ورد فى الأحاديث[١] فلما جاؤوا إلى عمر لم يعطهم لأنهم لم يظلوا من المؤلفة قلوبهم بناءً على أن هؤلاء استحقوا عند الرسول ﷺ بسبب اتصافهم بصفة التأليف ، فلما زال الوصف لم يدخلوا فى « المؤلفة قلوبهم » فهم لم يستحقوا لذواتهم ، وذلك مثل وصف الفقر فمن كان فقيراً فى عصر الرسول ﷺ وأخذ نصيبا من الزكاة بهذا الوصف فهل يعنى ذلك فيما لو اغتنى وجاء إلى أحد الخلفاء فلم يعطه أنه اجتهاد مع نصٍ « وفى الفقراء » وأوقف هذا النص ؟ بل إن الرسول ﷺ نفسه قد أعطى أشخاصاً ومنع آخرين ، فقد روى البخارى وغيره عن عمرو بن تغلب ؟! قال : « أعطى رسول الله قوماً ومنع آخرين ... »[١] وهذا يعنى أن هذا أمر منوط بتقدير الحاكم فى مدى ما يفيده العطاء لفلان دون الآخر ، وهذا هو ما فعله عمر .

ثانياً : إنه سبق عمر فى مثل ذلك أبو بكر رضى الله عنهما فقد ذكر الحافظ الشوكانى أن أبا بكر امتنع من إعطاء أبى سفيان وعيينة ، والأقرع ، وعباس بن مرداس أموالا باسم المؤلفة قلوبهم[٢].

فعلى ضوء هذا لم يكن ما فعله عمر هذا نقضاً للإجماع الذى تم فى عصر أبى بكر ، وإنما أبو بكر نفسه لم يعطهم هذا العطاء لما رأى أنهم لم يظلوا من المؤلفة قلوبهم .

ثالثا : إن هذه الكلمة « المؤلفة قلوبهم » إنما يتحقق معناها عند تحقق هذا الوصف وهو التأليف فإذا لم يوجد فى شخص فلا يدخل فيها ، ومن هنا ظل النص القرآنى معمولاً به ، ولم يوقف كما ادعى الباحث .

رابعا : أطلق الباحث على هذه الآية (والمؤلفة قلوبهم) أنها قد أوقف العمل بها ، وأن كلامه

---

(١) يراجع : صحيح البخارى مع الفتح (٢٥٠/٦) ونيل الأوطار (٣/٤)

(٢) صحيح البخارى - مع الفتح - كتاب فرض الخمس (٢٥٠/٦)

(٣) نيل الأوطار ط. دار الجيل (٢٣٤/٤)

مشعرٌ بأنها ضمن الآيات القرآنية المنسوخة الأحكام لكنها جزء خالد من القرآن لأنها تتلى كما تتلى الآيات المنسوخة الأحكام ص ٦٨ .

وهذا الكلام من أخطر ما سمعت ، حيث أجمع الأصوليون والفقهاء على أن نسخ الأحكام الثابتة بالقرآن لايتم إلا بنص شرعى ثابت بل إن محققيهم على أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن وحده ،[١] ولكن هذا الكلام ليس جديداً حيث سبق إلى ذلك الأستاذ محمود اللبابيدى فى مجلة « رسالة الإسلام » التى كانت تصدر عن دار التقريب بين السنة والشيعة بالقاهرة حيث ذهب فى مقال له فيها عن « السلطة التشريعية فى الإسلام » إلى أن هيئة الشورى لها الحق أن تجمد بعض النصوص أو تخالفها إذا رأت فى ذلك مصلحة ، واستند إلى فعل عمر ، وقد ثار علماء الأزهر لهذا المقال وردوا عليه فى مجلة الأزهر ، كما رد عليه الشيخ محمد المدنى فى رسالة له بحث على بحث »[٢] .

فكيف يجوز لعمر ـ الذى كان يقف عند النص وقوفا مؤكداً ، ويرجع عن قوله حينما يسمع بخبر عن رسول الله ﷺ مخالف لقوله ـ أن يعارض النص القرآنى أو ينسخه ؟! ولذلك يقول العلامة ابن عطية : « وقول عمر رضى الله عنه عندى إنما هو لمعنيين ، فإنه قال لأبى سفيان حين أراد أخذ عطائه القديم : « إنما تأخذ كرجل من المسلمين فإن الله قد أغنى عنك وعن ضربائك » يريد فى الاستئلاف وأما أن ينكر عمر الاستئلاف جملة وفى ثغور الإسلام فبعيد .. وإذا تأملت الثغور وجدت فيها الحاجة إلى الاستئلاف »[٣] .

وقد ذكر الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا تعليقا رائعا فقالا : « وأما من ادَّعى أنه منسوخ بالإجماع لما تقدم من عمل الخلفاء ، والسكوت عليه من سائر الصحابة ، فدعواه ممنوعة ، لا الإجماع بثابت بما ذكر ، ولا كونه ـ أى الإجماع ـ حجة على نسخ الكتاب والسنة صحيحاً »[٤]

ثم علقا على ترجيح الشوكانى للقائلين بجواز التأليف عند الحاجة إليه[٥] فقالا : « وهذا هو الحق فى جملته ، وإنما يجىء الاجتهاد فى تفصيله من حيث الاستحقاق ، والمقدار الذى يعطى من

---

(١) يراجع فى ذلك كل كتب الأصول بدون استثناء ورأى الشافعى فى الرسالة ، وكتاب الاعتبار ، وغيره قال الشاطبى فى الموافقات (٦٤/٣) : « .. ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لاينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع للمقطوع بالمظنون ».

(٢) انظر فى تفصيل ذلك كتاب فقه الزكاة للأستاذ الدكتور القرضاوى (٢/ ٦٠٢).

(٣) تفسير ابن عطية (٥٣٩/٦).

(٤) تفسير المنار (١٠/ ٤٢٩).

(٥) نيل الأوطار (٤/ ٢٣٤).

الصدقات ومن الغنائم إن وجدت ، وغيرها من أموال المصالح ، والواجب فيه الأخذ برأى أهل الشورى كما كان يفعل الخلفاء فى الأمور الاجتهادية[1]

فادعاء النسخ لا دليل عليه ، وذلك لأن النسخ إنما يكون بالنص المؤكد المعلوم ، وأنه لا يكون إلا فى حياة الرسول ﷺ قال ابن قدامة : « وكان ﷺ يعطى المؤلفة كثيرا فى أخبار مشهورة ، ولم يزل كذلك حتى مات ، ولا يجوز ترك كتاب الله ، وسنة رسوله إلا بنسخ ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال ، ثم إن النسخ إنما يكون فى حياة النبى ﷺ ، لأن النسخ إنما يكون بنص ، ولا يكون النص بعد موت النبى وانقراض زمن الوحى ، ثم إن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن ، وليس فى القرآن نسخ كذلك ، ولا فى السنة ، فكيف يترك الكتاب والسنة بمجرد الآراء والتحكم ، أو بقول صحابى ، أو غيره ، على أنهم لا يرون قول الصحابى حجة يترك بها قياس ، فكيف يتركون به الكتاب والسنة ، وقال الزهرى لا أعلم شيئا نسخ حكم المؤلفة . على أن ما ذكروه من المعنى لا خلاف بينه وبين الكتاب والسنة ، فإن الغنى عنهم لا يوجب رفع حكمهم ، وإنما يمنع عطيتهم حال الغنى عنهم ، فمتى دعت الحال إلى إعطائهم أعطوا ، فكذلك جميع الأصناف إذا عدم منهم صنف فى بعض الزمان سقط حكمه فى ذلك الزمن خاصة ، فإذا وجد عاد حكمه ، كذا هنا »[2] .

الملاحظة الثالثة عشرة : حول ما ذكره فى ص (٦٩) من الأمثلة على الاجتهاد مع النص قطعى الدلالة والثبوت ، وللاستدلال على أن النصوص تدور مع علتها وحكمتها وهى مصلحة العباد ، فسرد موقف عمر فى عام الرمادة حيث « أوقف عمر إقامة هذا الحد ... » .

فالتحقيق أن هذا المثال أيضا لا يدل على أن عمر اجتهد وربط الحكم بالعلة ، وإنما لأن الضرورات تبيح المحظورات ، لأنه لا يسمى من أخذ شيئا لسد رمقه ، والحفاظ على حياته سارقاً كما لا يسمى من تلفظ بالكفر تحت ضغط الإكراه كافراً ، فإذا كان القول بعدم كفر من تلفظ بالكفر وقلبه مطمئن بالإيمان لا يسمى هذا اجتهاداً وربطاً للحكم بالعلة والمصلحة ، فكذلك الأمر فى حكم عمر رضى الله عنه ، كما إن بعض الفقهاء لم يسموا الخائن سارقا وبالتالى قالوا بعدم قطع يده ، وهكذا .

ثم ذكر الباحث مثالا ثالثا فى ص ٧٠ ، وهو مسألة الصوافى حيث ألحقها عمر ببيت المال فى حين أقطع بعضها عثمان لبعض المسلمين ، وهذا المثال فى الواقع لا يدخل فيما سرده لأجله . وهو ما كان النص قطعى الدلالة والثبوت ومع ذلك دخل فيه الاجتهاد فغير حكمه لأجل العلة والمصلحة ، فهذه المسألة فى نظرى أساسها اجتهادى ، كما إن عثمان لم يخالف عمر فى المبدأ وذلك لأن عمل عثمان أيضا داخل ضمن سلطته المشروعة فى التصرف فى أموال بيت المال .

---

(١) تفسير المنار (١٠/ ٤٢٩)

(٢) المغنى لابن قدامة الرياض (٢/ ٦٦٦)

وكذلك ما ذكره فى ص (٧٠- ٧٢) وحول عدم تقسيم أراضى العراق لايدخل فى تغيير الحكم لأجل تغيير العلة ، لأن عمل الرسول فى غنائم خيبر لا يأخذ صيغة العموم ، كما قال الأصوليون : إن العموم من صفة الألفاظ ، ومن هنا فما فعله الرسول ﷺ هو إحدى صور توزيع الأرض ، وبقيت صورة أخرى دلت عليها آيات قرآنية أخرى فى سورة الحشر .

بل إن هذه الواقعة لتدل دلالة واضحة على مدى حرص الصحابة الأجلاء على اتباع كل مافعله الرسول ﷺ حتى وإن كان هذا الفعل خاصاً بواقعة معينة ، ولذلك لولا استدلال عمر بالآيات الواردة فى سورة الحشر لما كان الصحابة خضعوا لرأيه .

وكذلك الأمر فى بقية الأمثلة حيث يلاحظ على بعضها أنها ليست داخلة فيما أوردها له وهو تغيير الحكم الثابت بنص قطعي الدلالة والثبوت فمثلا ذكر اجتهاد عمر فى الجزية وتحديد مقدارها مابين ٤٨ ، ٢٤ ، ١٢ درهماً فهذا التحديد ليس فيه أية مخالفة لنص آية الجزية إذ هى مطلقة ، فالحاكم هو الذى يحددها .

وكذلك الأمر بخصوص التسعير حيث إن الحديث الخاص به ليس من باب قطعى الدلالة والثبوت ، كما إنه لايدل على حرمة التسعير مطلقا ، وإنما على التسعير المؤدى إلى الظلم كما يشير إليه نص الحديث .

الملاحظة الرابعة عشرة : حول تقسيمه السنة إلى سنة العادة وسنة العبادة ، والتوسع فى النوع الأول ليشمل كل السنن المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية ، واعتبارها « اجتهادا نبوياً » تدور أحكامها مع عللها وجوداً وعدماً .

ويلاحظ عليه ما سبق أن ذكرناه فى الملاحظتين العاشرة والحادية عشرة ، ويضاف إليه ما يأتى :

أولا : إن هذا التقسيم بهذه الصورة ليس عليه دليل من كتاب الله ولا سنة رسوله ، كما فصلنا القول فيه فى بحثنا المنشور فى مجلة مركز السنة والسيرة العدد الثانى .

ثانيا : إن إدخال جميع السنن المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية أمر غير مسلّم يتنافى مع ما عليه علماء هذه الأمة [1] وكذلك اعتبار كل ذلك من باب الاجتهاد النبوى وإبعاد الوحى عنه أمر غير مقبول ، فقد دلت الأحاديث والآثار على أن الرسول ﷺ كان يتلقى الوحى لبيان الأحكام الدنيوية ، ولا يسع المجال لذكر تفاصيل ذلك[2].

---

(١) يراجع فى ذلك كتب الأصول فى باب السنة .

(٢) يراجع بحثنا المنشور فى مجلة المركز بعنوان التشريع من السنة ، ومصادره .

ثالثا : حتى لو كان ذلك اجتهادا من النبى ﷺ فإن اجتهاده مقدم على اجتهاد غيره ، وذلك لأن اجتهاده معصوم فى النتيجة حيث إنه إما يصيب الحق فيقره الله عليه ، أو يخطىء فينزل الوحى مصححاً له اجتهاده ، يقول الإمام الشاطبى : « وأما اجتهاد الرسول فمعتبر بوحى صحيح ، وإذا فرع على القول بجواز الخطأ فى حقه فلا يقر عليه البتّه ، فلا بد من الرجوع إلى الصواب »[1] ويقول العلامة الصفى الهندى « إن الحكم الاجتهادى وإن كان مظنوناً لكن الرسول لما أفتى به صار مقطوعاً به ، لأنه لا يجوز أن يقر على الخطأ »[2] .

ومن هنا فلا يجوز أن يقدم أى اجتهاد مهما كان على اجتهاد الرسول ﷺ لأنه يصبح من السنة فقد قال ابن القيم : « ولم يزل أئمة الإسلام على تقديم الكتاب على السنة ، والسنة على الإجماع ... »[3].

وبعد :

فهذه هى أهم الملاحظات على البحث المقدم من الأستاذ الدكتور محمد عمارة ، وهى تخص بداية البحث إلى ص ٦٩ فقط ، حيث تركت البقية الباقية للإخوة الباحثين الكرام الآخرين .

والخلاصة أن الباحث المفكر قد بذل جهداً كبيراً وتضمن بحثه جوانب إيجابية كبيرة ، لكنه تؤخذ عليه هذه الملاحظات الجوهرية ـ فى نظرى ـ وهى فى معظمها تخص الجوانب الأصولية والفقهية ، والحديثية ، ولذلك نرى ضرورة إشراك باحثين متخصصين فى المجالات التى يشملها البحث فى الإعداد ـ وليس للمراجعة فقط ـ مادمنا نريد لمشروعنا القرب من الكمال ، ونريد له أن يكون مشروعاً فكرياً عالمياً جامعاً شاملاً دقيقا .

وفى الختام أكرر شكرى وتقديرى للمعهد ، وللأستاذ الدكتور عمارة ، كما أقدم اعتذارى للأستاذ الكريم ونستميحه عذراً ونرجو أن يسع صدره الرحب هذه الملاحظات المتواضعة التى ما أردنا بها إلا خدمة لهذا الفكر الإسلامى ، وإسهاماً متواضعاً ، وأداءً لبعض الواجب بقدر ما نستطيع ، والله المستعان وهو الموفق .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

---

(١) الموافقات (٤/ ٢١)

(٢) نهاية الوصول للصفى الهندى مخطوطة مصورة

(٣) أعلام الموقعين (٢/ ٢٢٩)

فهرس

رقم الإيداع : ٥٨٠٤ / ١٩٩١
الترقيم الدولى : ISBN 977 - 5224 - 00 - 4

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١ هـ-١٩٨١ م) لتعمل على :

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة ، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة .

* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية ، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي .

* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر ، تمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته .

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها :

* عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصّصة .

* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز .

* توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة .

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم .

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P. O. Box 669)
Herndon, VA 22070 - 4703 U. S. A.
Tel : (703) 471-1133
Fax : (703) 471-3922
Telex : 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

- في إطار ندوة علمية مصغرة عرض المؤلف ملخص ورقة عمل بعنوان (في المنهج الإسلامي) على نخبة من العلماء والمفكرين ليدور النقاش العلمي حول ما ورد فيها بالإضافة إلى مراجعة التعليقات والتعقيبات التي وردت من أساتذة أفاضل لم تسمح ظروفهم بحضور الندوة .
- ويتضمن الكتاب نص الحوار الذي دار حول ورقة العمل والتعليقات التي وردت بشأنها .
- وقد تفضل الكاتب الكريم بمراجعة كل ما أثير في الندوة من ملاحظات ومقترحات وكل ما ورد من تعليقات مكتوبة .
- ولعل المؤلف يكون قد ضرب بهذا العمل مثلا للعالم المفكر الحريص على العمل ضمن مدرسة فكرية جامعة تتبنى الإجتهاد الجماعي بديلاً من الإتجاه الفردي ، مما يعد نموذجاً متميزاً في العمل المشترك الناضج والنتاج الواعي المسئول الذي ينطلق من تعاون مخلص وجهد متضافر من نخبة من المفكرين المسلمين .